

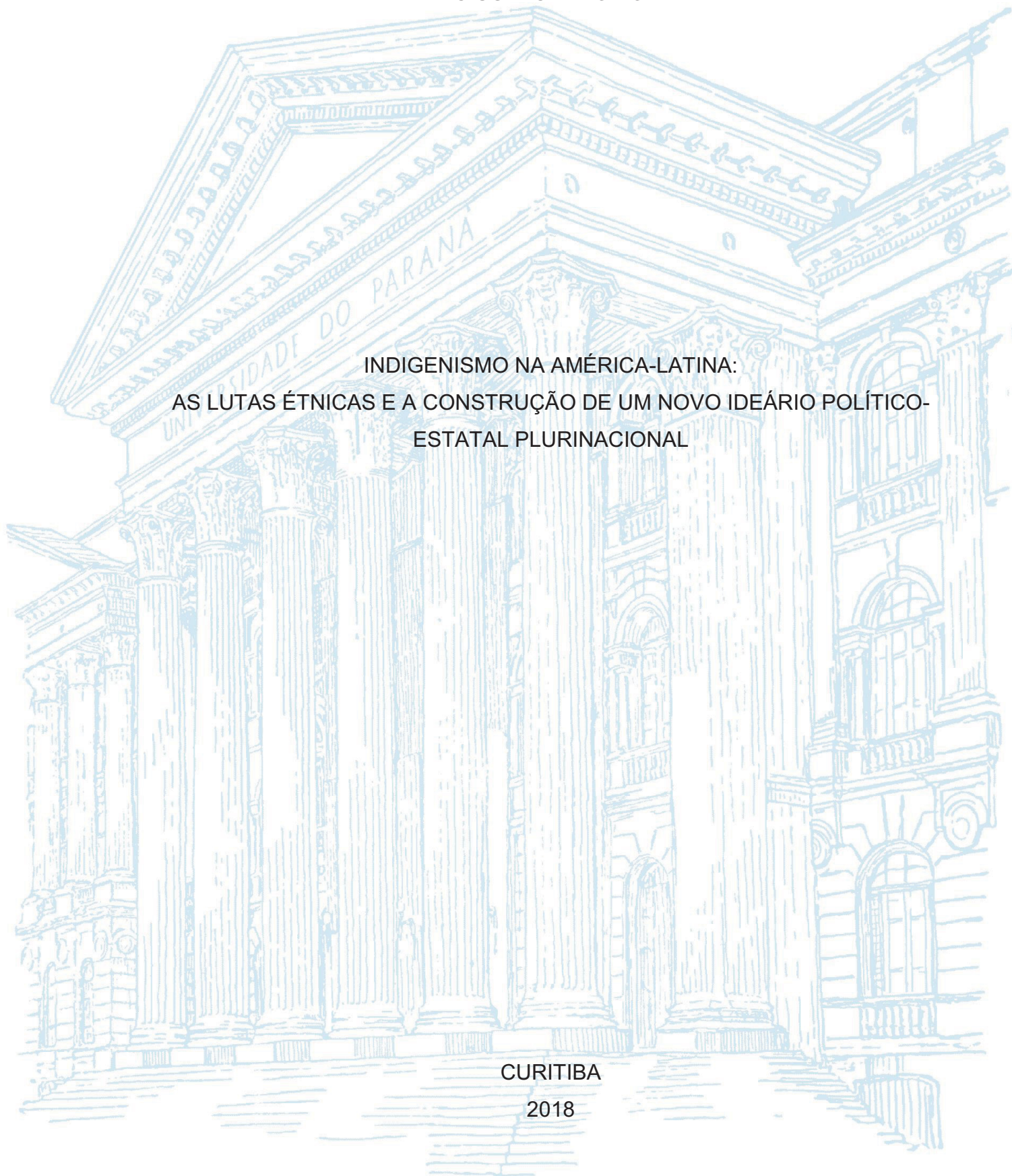
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

VINICIUS RICARDO TOMAL

INDIGENISMO NA AMÉRICA-LATINA:
AS LUTAS ÉTNICAS E A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO IDEÁRIO POLÍTICO-
ESTATAL PLURINACIONAL

CURITIBA

2018



VINICIUS RICARDO TOMAL

INDIGENISMO NA AMÉRICA-LATINA:
AS LUTAS ÉTNICAS E A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO IDEÁRIO POLÍTICO-
ESTATAL PLURINACIONAL

Dissertação apresentada ao programa de Graduação em Sociologia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em sociologia. Relativo a área de concentração: Trabalho, Ruralidade e Meio Ambiente na linha de pesquisa: Mundo Rural e Meio Ambiente

Orientador: Professor Doutor Dimas Floriani

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR
Fernanda Emanoëla Nogueira – CRB 9/1607

Tomal, Vinicius Ricardo

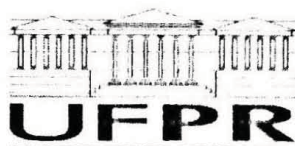
Indigenismo na América-Latina : as lutas étnicas e a construção de um
novo ideário político- estatal plurinacional. / Vinicius Ricardo Tomal. –
Curitiba, 2018.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Setor de Ciências Humanas
da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Dimas Floriani

1. Índios da América Latina – Identidade cultural. 2. Direitos humanos.
3. Indigenismo. 4. Movimentos sociais. I. Título.

CDD – 980.48



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIOLOGIA

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em SOCIOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **VINICIUS RICARDO TOMAL** intitulada: **INDIGENISMO NA AMÉRICA-LATINA: AS LUTAS ÉTNICAS E A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO IDEÁRIO POLÍTICO-ESTATAL PLURINACIONAL**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

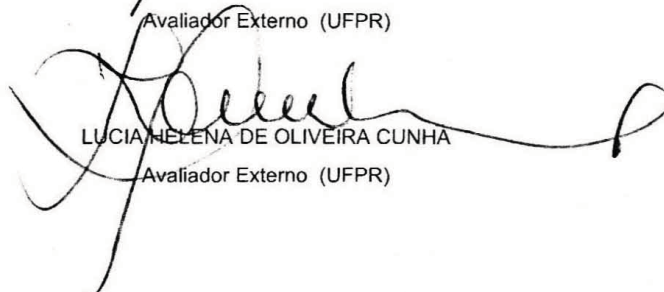
A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 19 de Novembro de 2018.


DIMAS FLORIANI

Presidente da Banca Examinadora (UFPR)


JOSE EDMILSON DE SOUZA LIMA
Avaliador Externo (UFPR)


LUCIA HELENA DE OLIVEIRA CUNHA
Avaliador Externo (UFPR)

RESUMO

Este projeto se propõe a tratar da evolução das questões de identidade cultural na América Latina a partir da relação entre a organização dos movimentos indigenistas e o desenvolvimento de uma nova racionalidade político-jurídica na região, identificando o modo como se constitui a esfera pública de direitos em cada país por meio de uma análise historiográfica das suas causas e a evolução destas demandas e a maneira que estas se refletiram em documentos constitucionais. Deste modo, procura-se construir um raciocínio que privilegie o reconhecimento das demandas históricas destes movimentos, buscando no protagonismo deles uma forte fonte de emancipação que auxilie na construção de uma cidadania étnica.

Palavras-chave: América Latina, Indigenismo, Campesinato, Direitos Humanos, Movimentos Sociais, Teoria Crítica, Constitucionalismo, Pós-colonialismo

ABSTRACT

This project aims to bring forward the evolution of cultural identity issues in Latin America through the relationship between the organization of the indigenous movements and the development of a new political-juridical rationality in the region, recognizing how the public sphere of rights has been constituted in each country through a historiographic analysis of its causes and the evolution of its demands and in the ways they are reflected in constitutional documents. Thus, this project tries to construct a reasoning that privileges the recognition of the historical demands of these movements, looking in their protagonism for a strong source of emancipation that helps in the construction of an ethnic citizenship.

Keywords: Latin America, Indigenism, Peasantry, Human Rights, Social Movements, Critical Theory, Constitutionalism, Postcolonialism

Para Renata

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
1.1 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS	5
1.2 MODOS DE EXPLICAÇÃO E DIFERENTES PERSPECTIVAS	8
1.3 A PROBLEMÁTICA: QUESTÕES E PROBLEMAS ENCONTRADOS	9
2 CONTEXTUALIZANDO: A EPISTEMOLOGIA PÓS-COLONIAL E AS LUTAS ÉTNICAS PLURINACIONAIS	13
2.1 SABERES SUBALTERNOS: O PLURICULTURALISMO E PÓS-COLONIALISMO NA AMÉRICA LATINA	14
2.1.1 As adições de Quijano ao debate: raça, trabalho e cultura na América Latina	16
2.1.2 Mignolo e a Crítica ao colonialismo de saberes: colonialidade e estrutura jurídica	20
2.1.3 Enrique Dussel e as novas teorias políticas da subalternidade	25
2.2 NOVOS PARADIGMAS JURÍDICOS: O CONSTITUCIONALISMO ANDINO E AS RESPOSTAS PARA UM MODELO POLÍTICO PÓS-COLONIAL	29
2.3 DOMINAÇÃO E LIBERTAÇÃO: UMA BREVE CONCEITUAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS NAS TEORIAS JURÍDICAS	33
2.4 O DISCURSO INTERCULTURAL NA ANÁLISE DOS DIREITOS: EM BUSCA DE UM ESPAÇO POLISSÊMICO	37
3 PLURALISMO, EMANCIPAÇÃO E COMUNIDADES TRADICIONAIS: UMA ANÁLISE DO INDIGENISMO NA AMÉRICA LATINA A PARTIR DOS CAMPOS JURÍDICOS	41
3.1 A QUESTÃO INDÍGENA LATINO-AMERICANA: PERSPECTIVAS ORIGINÁRIAS	42
3.1.1 As experiências indigenistas nos primórdios do colonialismo	42
3.1.2 Katari e Amaru: insurgências indígenas no século XVIII	45
3.2 MOVIMENTOS INSURGENTES NO PERÍODO PÓS COLONIAL	51
3.2.1 Indígenas nos processos de independência da América Latina	51
3.2.2 Soberania e resistência: a experiência Mapuche	55
3.2.3 Políticas indigenistas do período republicano	59
3.2.4 Indigenismo no Brasil republicano	63

3.3 A EMERGÊNCIA DE UM NOVO INDIGENISMO	67
3.3.1 O arranjo geopolítico pós-guerra: indigenismo e ditaduras.	67
3.3.2 O movimento Katarista e o manifesto Tiwanaku.	71
3.3.3 Terra e identidade	75
3.3.4 A abertura democrática e os movimentos plurinacionais	77
3.4 ALGUNS DESENVOLVIMENTOS RECENTES	83
4 A NECESSIDADE DA CONVERGÊNCIA.....	87
4.1 TEORIA CRÍTICA E INTERDISCIPLINARIDADE	87
4.2 PLURALISMO E PROPOSTAS CRÍTICAS	89
4.3 POR UM NOVO CONSTITUCIONALISMO	91
4.3.1 Um constitucionalismo transformador	91
4.3.2 Pluralismo e jurisdição indígena	94
4.3.3 A emergência de novos direitos culturais	101
4.2.3 Um breve comentário ao caso do Equador e Venezuela	105
4.4 DIREITO, EMANCIPAÇÃO E PROTAGONISMO	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS	118

1 INTRODUÇÃO

Apesar das profundas transformações epistemológicas que se fazem presentes nas ciências contemporâneas, o nosso modo de pensar as relações de poder ainda é severamente marcado pelo colonialismo intelectual eurocêntrico, sobretudo nas esferas da organização de estado e da produção jurídica, estruturas tradicionalmente mais engessadas do que as que vemos em outros campos científicos. Desse modo, não nos surpreende ver que as produções locais de conhecimento e os saberes periféricos são constantemente desvalorizados e colocados de lado em prol da replicação de fórmulas consagradas, tornando-nos cegos para as constantes mudanças que ocorrem ao nosso redor.

Se, por um lado, mitigamos a força absoluta de concepções monistas do direito estatal, por outro ainda relutamos em dar vozes – sobretudo no campo da produção das leis – àqueles que não compartilham os mesmos referenciais culturais e éticos da parcela mais privilegiada da população, permanecendo excluídos os que, historicamente, sempre foram segregados.

Felizmente, a mesma escala global que deu forças para a consolidação dos sistemas político-jurídicos tradicionais no sistema-mundo capitalista contemporâneo nos deu ferramentas para compreender e trabalhar sobre questões locais que até então eram inacessíveis para a maior parte de nós, possibilitando o contato com modos de se pensar o estado e a sociedade diferentes daqueles que sempre consideramos, abrindo um leque de possibilidades para se retrabalhar questões que para muitos eram vistas como já superadas, mas que ainda afligiam muitos daqueles que habitavam as zonas periféricas do mundo.

Não é à toa que o final do século XX viu nascer os estudos culturais e todo o movimento pós-colonial (muitas vezes chamado também de *decolonial* ou *des-colonial*) e, com isso, abriram-se as portas para uma troca de valores e conhecimentos que, mesmo presentes, eram sufocados pelas demandas de conformação das subjetividades tão necessárias para o processo de dominação cultural, fenômeno ao qual Michel Foucault dá o nome de *saberes sujeitos*¹ e

¹ O conceito se aproxima também dos *saberes subalternos* presentes na obra de Walter Mignolo. Nas palavras de Foucault: “Por ‘saber sujeito’, entendo duas coisas. De uma parte, quero

que remonta a conceitos como a subalternidade gramsciana e a todo um processo histórico de dominação, o que seria melhor aproveitado futuramente por autores como Walter Mignolo na composição de uma epistemologia do Sul.²

De certo modo, é possível observar cada vez mais claramente este arranjo se formando ao nosso redor, sobretudo quando pensamos na realidade latino-americana ou, ainda mais especificamente, no próprio cenário político-jurídico da região, marcado por constituições historicamente recentes e, em sua maioria, frutos de uma luta contra os regimes autoritários que acabaram por se tornar majoritários no continente durante a segunda metade do século XX, herança de processos geopolíticos dos quais tivemos pouco ou nenhum controle.

Porém, enquanto podemos tratar a Constituição Federal brasileira de 1988 como o produto de uma gradual neutralização dos interesses das classes castrenses e dos esforços de uma militância urbana, muito mais ligada às classes industriais do que às populações rurais, as constituições ditas como andinas (sobretudo no caso de Bolívia, Equador e Venezuela) foram bem mais marcadas pelos movimentos camponeses e indigenistas que buscavam maior aproximação com questões de origem cultural.

Esse caso está ainda mais presente na militância do movimento katarista, cujos princípios seriam base para boa parte deste novo ideário constitucional. Movimento este que, então, volta-se para a descolonização de um saber imposto no passado, que buscava a reprodução da dominação.

Ao tentar colocar o protagonismo dessas relações de poder nas mãos das comunidades e dos saberes sujeitados – e não dos grandes centros –, emerge uma nova subjetividade que, nas palavras de Aníbal Quijano, “não é individual,

designar, em suma, conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. (...) os ‘saberes sujeitados’ são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pôde fazer reaparecer pelos meios, é claro, da erudição”. (...) Por ‘saberes sujeitados’, eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos.” (FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*. 1999, p. 11-12).

² Por sua vez, a abordagem de Mignolo sobre a subalternidade se mostra mais alinhada com Foucault no sentido de uma preocupação epistêmica da posição colonializada do saber. Mais do que uma questão de identidade, Mignolo busca uma “rearticulação da noção de projetos civilizadores” para resgatar os locais de enunciação usurpados por uma perspectiva colonial. (MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais*. 2003, p. 277).

mas coletiva, na forma de uma intersubjetividade”³, permeando as relações comunitárias e valorizando o aspecto cultural destes conhecimentos. Aqui, encaixa-se com precisão o conceito de transmodernidade sugerido por Enrique Dussel,⁴ já que os modelos de governo presentes nos centros hegemônicos de conhecimento não dariam conta das situações fáticas expostas na realidade dos estados andinos, que possuem uma composição cultural, econômica e histórica muito distinta dos estados nacionais europeus.

É necessário um esforço para: resgatar a construção deste modelo teórico; entender suas raízes e suas causas; explicar o surgimento desta maneira de se pensar o estado, as leis e o próprio direito a partir das culturas locais, das idiossincrasias e peculiaridades de cada população e região; e construir um ordenamento jurídico e uma organização política muito mais focados em apresentar soluções capazes de preservar o *ethos* de um povo do que em reproduzir o que foi bem sucedido nos grandes centros coloniais de saberes.

Porém, estas propostas insurgentes não se limitam apenas a nações onde o governo reconheceu explicitamente os ideais dos movimentos indigenistas. Em países como o México, as lutas de grupos populacionais anteriormente negligenciados, como é o caso de índios e mestiços, assumem contornos cada vez mais dramáticos, levando à ruptura com os modelos de gestão política tradicionais e ao próprio questionamento da consciência de uma identidade nacional. Situações de rompimento com o monopólio do poder estatal, como o que acontece nos assentamentos de Chiapas, estão cada vez mais presentes nas discussões acadêmicas mexicanas, levantando o questionamento sobre o papel dos juristas, cientistas políticos, sociólogos e antropólogos neste processo de transformação.⁵

³ QUIJANO, A. *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*. 2000, p. 224

⁴ Isso ocorre especificamente no ponto em que não há como se falar em pós-modernidade na América Latina, visto que a própria modernidade em nosso continente é tardia. Assim, como toda a dita “crise da pós-modernidade” se apresenta em termos que não necessariamente se aplicam aqui, temos de repensar as relações jurídicas e políticas em outras bases que não as eurocêtricas (DUSSEL, E, *Filosofia da Libertação: Crítica à Ideologia da Exclusão*. 1995).

⁵ RANGEL, J. Pluralismo jurídico y derechos humanos en la experiencia indígena mexicana de los últimos años. *Revista Direito e Práxis*, 4, jul. 2013. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/6743>>. Acesso em: 02 Ago 2014.

O próprio Brasil, apesar de se mostrar um pouco mais distante do centro das discussões pós-coloniais, é uma das nações que mais vem sofrendo com o atrito constante trazido pelo avanço do direito estatal sobre populações que vivem à margem da lógica do direito formal, quer seja na forma de comunidades tradicionais quanto de movimentos urbanos que igualmente reivindicam seus direitos de cidadania plena. Esta situação acaba demonstrando a necessidade cada vez maior da adoção de medidas que permitam a mediação cultural entre o estado e a população, mais uma vez enfatizando a necessidade de se pensar no tema e buscar soluções de acordo com uma realidade local e heterogênea.

Em vista do apresentado, faz-se necessária uma epistemologia plural como elemento fundamental para compreender as limitações de nossa racionalidade fundada sobre a perspectiva de estado monista e sob o jugo de um sistema de democracia representativa que cada vez mais se vê desacreditado pela população e muitas vezes até mesmo pela própria teoria crítica⁶, buscando justamente nas fissuras do sistema vigente as condições para permitir sua evolução em compasso com as necessidades da própria sociedade. Retorna-se à questão da autonomia de um grupo ou de um povo, cujo processo de emancipação passa justamente pela dialética da opressão. Com a consciência de nosso passado histórico e de nossa herança cultural, resta a nós assumir uma posição privilegiada neste processo de gradual superação dos modelos consolidados.

Para tal tarefa, demonstra-se a necessidade de explicitar o papel e a trajetória emancipatória destas expressões plurais e contra-hegemônicas nas sociedades latino-americanas, contextualizando a atuação transformadora que suas expressões operam na realidade social, quer seja diretamente sobre o nosso modo de se observar a organização político-jurídica do estado ou nos processos e demandas que auxiliam a descolonização das subjetividades e dos saberes que compõe o tecido cultural de uma sociedade.

⁶ Nesse ponto é especialmente pungente a crítica de Paolo Grossi explicitando que a existência de um sistema democrático não necessariamente irá decorrer em uma igualdade material ou jurídica. Ele diz que: "Por trás desse palco cênico em que tudo é idealizado por trás desse raciocínio realizado através de modelos, fica escondido o Estado monoclássista, o espesso extrato de filtros entre sociedade e poder, o elitismo exclusivo das formas de representação, a grosseira defesa de ricos interesses que todo o puríssimo teorema vinha a tutelar e a consolidar (GROSSI, P, *Mitologias jurídicas da modernidade*. 2004, p. 64).

Este trabalho não apenas procura fazer esta articulação teoria-práxis⁷ dentro do campo crítico do saber, mas, também, de um ponto de vista mais pragmático, busca-se colaborar com a construção de uma bibliografia nacional a respeito de um tema ainda não exaustivamente explorado pela academia brasileira, sobretudo no campo interdisciplinar entre direito e sociologia, que ainda carece de análises mais detidas sobre as questões de integração cultural e das mudanças de racionalidade presentes na América Latina contemporânea. Por meio do prisma do pós-colonialismo, alça-se novamente os saberes e as populações tradicionais ao protagonismo das suas relações com o estado e a sociedade.

1.1 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Como o seu ponto de partida, este trabalho tenta responder uma pergunta simples, que norteia todo o seu desenvolvimento: *“Quais foram as contribuições dadas pelos movimentos indigenistas na construção do novo panorama político-jurídico na América Latina?”*.

Para desenvolver este ponto e encontrar a resposta para o questionamento apresentado, este trabalho pretende seguir por duas frentes.

A primeira se dará por meio da análise sociológica das realidades culturais em seu contexto pós-colonial, tal como as consequências deste movimento no panorama atual da política latino-americana, dando ênfase às expressões plurais de organização social e institucional a partir de um panorama historiográfico que remonta dos períodos coloniais até a contemporaneidade, passando pelo processo de redemocratização da América Latina na segunda metade do século XX e as consequências destes no panorama contemporâneo. Neste momento, procura-se dar enfoque às manifestações que propõem soluções alternativas ao discurso de poder consolidado por meio de sistemas organizacionais fundados em participação comunitária, debate discursivo, alteridade e reafirmação da vida

⁷ Esse esforço em “refletir sobre a articulação teoria-práxis” se mostra como um dos pontos centrais a serem abordados pela ética da libertação proposta por Dussel em crítica a “objetividade esterilizante”, que destitui a ciência (e por sua vez o método científico clássico) da capacidade de um agir político, fundado sobre seus compromissos sociais (DUSSEL, E. *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*. 2002, p. 415).

negada pelas formas hegemônicas de governo, capitaneadas pela experiência das comunidades tradicionais.

Dessa forma, em um segundo momento, se dará uma análise mais específica na forma dos resultados alcançados por estes agentes sociais, tal como sua correlação em uma articulação teoria-práxis no que consta a proposição de uma sistemática capaz de lidar com uma realidade plural e fragmentada. Objetivo que não apenas deve ser visto a partir de uma proposição de diálogo multicultural – que inerentemente carrega o peso do pensamento colonial ao estabelecer um parâmetro de diferenciação e superioridade da racionalidade etnocêntrica como ponto de partida – mas, sim, por meio de uma hermenêutica diatópica como proposta por Raimon Panikkar⁸, que conceitualmente se adequa à análise polissêmica proposta para o tema.

Outro marco teórico especialmente importante na composição metodológica da pesquisa é a análise feita por Dussel em sua *Ética da Libertação*, em que a criação de um paradigma crítico voltado para a alteridade é um processo sistemático dividido em seu plano de fundamentos e princípios, passando de um reconhecimento na dimensão formal, material e da factibilidade para uma produção crítica sobre os mesmos pontos, da crítica material (em que se descobre a negatividade das vítimas produzida pelo discurso ético estabelecido, para então se buscar a superação dessa negatividade), passando pelo momento da crítica formal (em que se expõe a negatividade formal do discurso, de modo a superá-la e trazer uma validade mais adequada às vítimas) e o momento da crítica da factibilidade (momento de detecção da negação do factível, em que se busca trabalhar sobre os momentos críticos anteriores para buscar um projeto adequado às novas vítimas e que esteja dentro da esfera do

⁸ Neste caso, considera-se a hermenêutica diatópica como um processo mais desejável de compreensão da dimensão cultural do outro justamente por sua aproximação com uma atitude dialógica e no processo de alteridade que não parte de um pressuposto de evolucionismo cultural, rompendo com a subalternização dos saberes e subjetividades. Isso ocorre, pois não é uma hermenêutica apenas diacrônica, mas que busca superar a fenda entre topoi (lugares) que “não desenvolveram seus padrões de inteligibilidade ou seus axiomas básicos a partir de tradições históricas compartilhadas ou através de influência mútua”. Do mesmo modo, a hermenêutica diatópica se mostra menos objetificável, pois “considera no outro uma fonte igualmente original de compreensão” (tradução livre). (PANIKKAR, R. *Myth, faith and hermeneutics – Cross-cultural studies*. 1979, p. 9).

factível e, portanto, atingindo a desejada libertação ética, em que se busca a “produção e reprodução da vida de cada sujeito ético”⁹).

Tal como apresentado, em busca de uma composição teoria-práxis orientada a um agir político e à construção de um saber crítico, pretende-se situar este projeto sobretudo no plano dos princípios, voltando-se a uma crítica material e formal, de forma a construir uma proposta na esfera da factibilidade a ser desenvolvida durante a composição do trabalho como um todo.

Existem diversas vertentes de abordagens possíveis nessa problemática, sobretudo por tratar-se de uma questão que entrecorta diversas maneiras de se produzir o conhecimento. A primeira abordagem é a político-jurídica, tratando da questão não pela sua causa, mas por suas consequências.

Partindo do ponto de vista de que existiram diversos ciclos de transformação no modelo constitucional nos países da América Latina nas últimas décadas¹⁰, reorganizam-se as transformações do topo à base, partindo das inovações legais, passando pelas motivações que levaram a promulgações dessas leis para desembocar nas pressões sociais exercidas por movimentos sociais de base. Ou seja, parte-se do núcleo de estabelecer uma “*cultura político-jurídica*” para depois tentar compreender o seu processo de transformação.

Uma segunda abordagem é partir para a construção de um modelo de análise calcado no processo historiográfico dos movimentos sociais indigenistas e camponeses latino-americanos, dando especial foco nos períodos de redemocratização dos estados nacionais durante o final do século XX. Isso justifica-se porque são estes processos que irão desembocar na promulgação de dispositivos legais vindos em substituição às normas jurídicas em vigência durante os regimes autocráticos tão comuns na região durante a segunda metade do século. Assim, parte-se da premissa de que, para se responder à pergunta base do projeto, é necessário primeiro observar estes movimentos populares em contexto para ver se suas demandas foram respondidas ou, de modo mais desejável, incorporadas pelas políticas estatais.

⁹ DUSSEL, E, *op. cit.* p. 219.

¹⁰ Pelo menos em foco do que temos em relação ao tema de direitos culturais e populações autóctones, podemos dividir estes movimentos em: constitucionalismo multicultural (1982-1988), constitucionalismo pluricultural (1988-2005) e o constitucionalismo plurinacional (2006-2009) – conceitos que serão melhor trabalhados posteriormente. Sobre isso Cf. (YRIGOYEN, R *Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos*. 2004).

Independentemente da abordagem prevalente, elementos de ambas as opções aparecerão no momento de se definir a hipótese, uma vez que as duas apresentam variáveis que podem ser consideradas durante a análise de profundidade.

1.2 MODOS DE EXPLICAÇÃO E DIFERENTES PERSPECTIVAS

Apesar destas abordagens para a resolução da pergunta proposta terem certos elementos que privilegiem modos de explicação e esquemas de inteligibilidade distintos, existe certa variedade nas formas possíveis de elucidar as relações entre os agentes sociais dentro da temática discutida.

Existem três perspectivas distintas dentro de esquemas de inteligibilidade que podem se aplicar à compreensão deste fenômeno. A primeira, dentro de um esquema causal, pode compreender estas mudanças políticas como decorrentes de critérios logicamente encadeados dentro de um esquema de causas e consequências. Neste caso, o fenômeno de “um novo ideário político-jurídico” decorreria (ao menos parcialmente) do fenômeno de “transformação do papel do indígena na sociedade contemporânea”, restando ao trabalho, então, explicar essa relação causal, tal como explicitar a base teórica do que leva uma demanda a ser ou não incorporada pelo estado.

A segunda perspectiva, ligada ao processo de investigação de fundo historiográfico, é uma abordagem actancial, em que se busca, através das ações e interações dos autores envolvidos – entre movimentos sociais e representantes do estado –, encontrar as causas de uma mudança na racionalidade legal e política no período e na região estudados.

E, por sua vez, a última perspectiva é dialética, que é especialmente importante na compreensão do fenômeno estudado como parte de um processo de ruptura com modelos coloniais e a expressão de um “dever-ser” ligado a superação de contradições escancaradas por modelos políticos, jurídicos e econômicos incompatíveis com as populações em debate, para além das simples relações observáveis diretamente na análise de consequências.

Pensando a partir destes três pontos de vista diferentes, é perceptível uma compatibilidade maior com as perspectivas dialéticas e actanciais, partindo não apenas da interação entre autores, mas do conflito latente entre esses sistemas

de viver. Por um lado, os autores são quem movem essas relações e geram diferentes resultados a partir das suas demandas, por outro lado, a razão de ser dessas demandas e onde quer se chegar se mostram igualmente importantes em contexto – e isso leva ao próximo ponto.

1.3 A PROBLEMÁTICA: QUESTÕES E PROBLEMAS ENCONTRADOS

Tratando agora da problemática em si e partindo desses modos de explicação citados anteriormente, alguns elementos são particularmente importantes para serem usados como um quadro teórico de ferramentas.

Uma vez que o enfoque do trabalho repousa mais sobre demandas culturais ou, melhor dizendo, do reconhecimento de referenciais pluriculturais ao invés de um sistema político-jurídico monista, são justamente os elementos de estudos culturais que serão mais evidentes na análise do problema.

Partindo da concepção dialética, temos como elementos importantes desse quadro teórico concepções como o sujeito/saber subalterno; e do mesmo modo, temos um aporte dos estudos pós-coloniais, tal como exposto por autores como Spivak, Quijano e Mignolo, tratando do lócus de enunciação do sujeito e por extensão do reconhecimento dos seus referenciais culturais como válidos e particulares, damos preferência às ditas epistemologias do sul.

Essas demandas pelo “direito de dizer qual é o direito” são um desdobramento natural desse processo de dar a oportunidade de expressão a estes grupos. Na esteira da compreensão de suas expressões, temos que lidar com aspectos como a análise das antinomias entre suas maneiras de se organizar socialmente, produzir conhecimento e se relacionar com o mundo em relação aos meios hegemônicos de se conduzir estes mesmos processos.

E, uma vez que tratamos também de ações com consequências políticas e jurídicas, estas categorias se tornam particularmente relevantes na descrição e compreensão destes fenômenos. Questões de alteridade e transformação da *potentia* popular em *potestas*, tal como exposto por Enrique Dussel, auxiliam na compreensão do fenômeno do movimento social visto pela ótica de suas relações com o estado e como essas demandas são traduzidas pelo sistema jurídico.

Prosseguindo neste mesmo ponto, teríamos como marco teórico especialmente importante na composição metodológica da pesquisa a já anteriormente citada análise feita por Dussel em sua *Ética da Libertação*, em que a criação de um paradigma crítico voltado à alteridade é um processo sistemático dividido em seu plano de fundamentos e princípios, passando de um reconhecimento na dimensão formal, material e da factibilidade para uma produção crítica sobre estes conceitos. Ou seja, reconhecem-se os indivíduos que falam no plano do que lhes é negado a fruição da vida plena, para se reestabelecer o seu lugar na produção do discurso.

Então, destes autores do pós-colonialismo, tiramos uma perspectiva tríplice: com Quijano entendemos a posição da colonialidade na formação da estrutura de poder/saber vigente; com Mignolo, as possibilidades trazidas pelos saberes subalternizados a partir do pensamento fronteiriço; e com Dussel, materialmente encaramos a construção de uma nova teoria baseada nestes novos paradigmas éticos. Ainda que estes autores não tenham tratado pontualmente dos assuntos em pauta, suas contribuições norteiam a abordagem dada a este trabalho em sua integridade e o tipo de diálogo intelectual que pretende se manter.

Outra leitura relevante para o esclarecimento destes conceitos-chaves apresentados parte do trabalho de Raquel Yrigoyen Fajardo, que talvez seja a autora mais prolífica quando se trata da análise do fenômeno das demandas indígenas na formação de um novo pensamento constitucional em nosso continente. Desse modo, essas leituras se mostram um aporte particularmente valioso na abordagem actancial do tema proposto, também nos fornecendo dados concretos fundamentais para o embasamento metodológico-científico da pesquisa ao situar o objeto de estudo com precisão.

Por fim, as contribuições de Boaventura de Souza Santos se mostraram igualmente valiosas para realizar esta ponte entre a sociologia e a ciência jurídica, tal como estabeleceram a possibilidade de um diálogo polissêmico entre a nossa cultura e as culturas que aqui são representadas, sendo sem dúvida um dos autores que melhor conseguiu situar essas relações de interdisciplinaridade e expor de modo fundamentado muitas das questões específicas que são abordadas na pesquisa.

Assim, uma vez explicitadas as abordagens mais comuns desta espécie de problemática, devemos nos voltar para os obstáculos a serem evitados neste trabalho. A primeira questão a ser levantada é justamente sobre a pretensão de justificar a ação social pelas vias do estado, o que é especialmente presente em estudos com vieses mais político-jurídicos do que sociológicos, em que o endosso do sistema de governo qualifica/desqualifica certos tipos de demanda.

Outro ponto a ser debatido se refere à própria natureza do objeto de estudo. Estima-se haver, apenas na América Latina, mais de quatrocentos grupos étnicos diferentes¹¹, com populações e manifestações culturais distintas e interações diversas com o corpo social. Portanto, deve-se evitar a simplificação grosseira de homogeneizar as condutas dos atores sociais e dos conflitos aos quais estes estão submetidos. Este é um problema relativamente comum neste tipo de pesquisa, uma vez que se agrupam muito mais facilmente os agentes por suas similaridades do que pelas suas diferenças, fazendo com que certas apropriações de demandas populares sejam ignoradas no corpo da pesquisa.

Desse modo, essas questões se apresentam como “tipos ideais” weberianos, como modelos de classificação que norteiam a compreensão do objeto sem que, contudo, pretendam substituir o objeto em sua realidade concreta, uma abstração da realidade que nos permite traçar estas comparações de maneira mais simples e didática.

Seguindo este raciocínio, deve-se evitar também o excesso de escopo e a pretensão de universalidade, uma vez que, ao tratar de grupos sociais distintos, pode-se falar apenas em particularismos. Tentar traçar paralelos, então, pode-se transformar em um esforço crasso de justificação do objeto, de modo que a pergunta de partida pode ser alterada para tornar-se mais específica.

“Se existiu esta contribuição, onde ela foi mais intensa e como se deu este processo de absorção política das demandas dos grupos estudados?”.

E, no sentido inverso:

“Se estas contribuições não foram significativas, como explicar os elementos de reconhecimento de uma pluriculturalidade presente em diversos documentos constitucionais no continente?”.

¹¹ STAVENHAGEN, R. *Los organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina*; in: Comisión Nacional de Derechos Humanos, *Guía para pueblos indígenas*. 1997, pp. 28

Assim, enquanto estas perguntas direcionam o desenvolvimento do trabalho como um todo, é necessário prosseguir neste esforço e estabelecer a maneira de se analisar os dados encontrados, respondendo a estas perguntas a partir da construção de categorias, conceitos e hipóteses que mantenham a coerência dentro das proposições apresentadas pela problemática.

2 CONTEXTUALIZANDO: A EPISTEMOLOGIA PÓS-COLONIAL E AS LUTAS ÉTNICAS PLURINACIONAIS

2.1 SABERES SUBALTERNOS: O PLURICULTURALISMO E PÓS-COLONIALISMO NA AMÉRICA LATINA

Para se compreender a questão cultural na América Latina é necessário contextualizar a busca por uma consciência plurinacional originária ou, de certo modo, a busca pela superação dos modelos coloniais de organização social e produção de conhecimento para partir, então, para o desenvolvimento de novas formas de organização e para a criação de novas instituições capazes de salvaguardar as conquistas já obtidas por meio das lutas sociais e políticas.

Durante a metade final do século XX, a busca por novas respostas e maneiras de se pensar o direito e as relações de poder se intensificaram no campo das teorias críticas, tanto por parte daqueles ligados às ciências jurídicas quando pelos estudiosos da sociologia e da ciência política. Esta busca foi especialmente intensa nas margens dos grandes centros de conhecimento globais, buscando diferentes opções para os métodos eurocêntricos de trabalhar com as questões sociais.

Autores do sudeste asiático como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak foram pioneiros nas questões pós-coloniais já durante a década de 1980, trabalhando com um conceito que seria fundamental posteriormente para a criação das epistemologias do sul, a subalternidade. Este conceito identitário surgiu das mãos do teórico Marxista Antonio Gramsci no início do século XX, porém, ao menos em sua concepção original, Gramsci pensava no subalterno apenas como uma categoria popular oprimida por uma elite dominante e que teve seus direitos básicos de participação e construção histórica negados.¹²

Como uma teórica feminista e parte do Grupo de Estudos Subalternos, Spivak foi particularmente influenciada pela produção intelectual europeia que a

¹² “The subaltern classes, by definition, are not unified and cannot unite until they are able to become a “State”: their history, therefore, is intertwined with that of civil society, and thereby with the history of States and groups of States.” (GRAMSCI, A. Selections from the Prison Notebooks, 1971 p. 202).

precedeu, uma vez que naquele momento nas periferias dos saber global, o tema ainda era inexplorado. Seu trabalho mais influente em termos da constituição de uma identidade subalterna, o “Pode o Subalterno Falar?”, traz muito da discussão de Deleuze e Foucault a mesa para repensar esses conceitos por trás da subalternidade.

Através dessa análise, Spivak chega mais perto do conteúdo de sua concepção de subalternidade, se afastando um pouco do conceito de subalterno como mero subjugado ou oprimido – ou em uma alteridade radical, o outro que sofre uma forma genérica de exclusão, mas como todos aqueles sem condições de terem suas vozes ouvidas, ou em uma posição de enunciação tão desprivilegiada que sua capacidade de expressão é sufocada pelas demais, as tornando inócuas para expressar suas demandas em sua posição social.

Como a autora mesmo exemplifica: “*And no, the subaltern “is” not the absolute other. (Nothing) (is) the absolute other. The “subaltern” describes the bottom layers of society constituted by specific modes of exclusion from markets, political-legal representation, and the possibility of full membership in dominant social strata.*”¹³

Spivak faz isso ao expandir o conceito de subalternidade tal como expresso por Gramsci – e posteriormente pelo Grupo de Estudos Subalternos, ao colocar questões identitárias e de agência na equação, ao trazer a obra sua vivência feminina (e feminista) para exemplificar a ausência de uma homogeneidade na questão do silenciamento e da exclusão sofrida pelo subalterno, mostrando que mesmo em uma perspectiva colonial, existem certos estratos que sofrem ainda mais da ausência de um lugar de enunciação – como é o caso dos indígenas em nossa realidade colonial latino-americana.

A subalternidade e suas particularidades acabariam por se tornar um ponto focal no debate intelectual latino-americano anos depois, que passou a assumir seu lugar nas discussões nos chamados “estudos subalternos” em meados dos anos 1990. Podemos situar esta virada a partir do famoso texto de Anibal Quijano “*Colonialidad y modernidad-racionalidad*” e da fundação do Grupo Latino-americano dos Estudos Subalternos, cujos trabalhos se tornariam

¹³ SPIVAK, G. *Theses on the Subaltern*. 1999 In: H SCHWAR, RAY S, A Companion to Postcolonial Studies, 2007, p. 10.

referência em produção gnosiológica liminar¹⁴, refletindo sobre o passado colonial da América e sua heterogeneidade cultural.

Neste contexto histórico, com o fim das ditaduras latino-americanas que foram prevalentes durante o pós-guerras e a abertura da redemocratização nestes países, também surgiu um processo de redescobrimento das identidades nacionais e se abriu um espaço considerável para a discussão das questões locais. Tanto é que o manifesto de criação do Grupo Latino-americano dos Estudos Subalternos é enfático ao pautar este tema como pivô central de uma nova página na vida política e cultural da América Latina:

El trabajo del Grupo de Estudios Subalternos, una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos dirigida por Ranajit Guha, nos ha inspirado a fundar un proyecto similar dedicado al estudio del subalterno en América Latina. El actual desmantelamiento de los regímenes autoritarios en Latinoamérica, el final del comunismo y el consecuente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de redemocratización, las nuevas dinámicas creadas por el efecto de los mass media y el nuevo orden económico transnacional: todos estos son procesos que invitan a buscar nuevas formas de pensar y de actuar políticamente. A su vez, la redefinición de las esferas política y cultural en América Latina durante los años recientes ha llevado a varios intelectuales de la región a revisar algunas epistemologías previamente establecidas en las ciencias sociales y las humanidades. La tendencia general hacia la democratización otorga prioridad a una reconceptualización del pluralismo y de las condiciones de subalternidad al interior de sociedades plurales.¹⁵

A partir desse debate se constituíram novas articulações teóricas, avançando o que fora iniciado com estas primeiras discussões sobre o pós-colonial e aprofundando estes temas para abranger as particularidades de nossa região e da sua composição histórica. Destas discussões surgem importantes contribuições a respeito do papel das populações tradicionais em um novo sistema-mundo – conceito difundido por Immanuel Wallerstein e bastante aplicado neste contexto, nos permitindo articular a maneira que estas relações culturais se relacionam com o campo do político.

¹⁴ Walter Mignolo trabalha sobre esses conceitos ao lançar mão do termo gnosiologia marginal ou liminar como uma importante manifestação da contemporaneidade. Em suas palavras, a periferia do mundo precisa fazer uma “reflexão crítica sobre a produção do conhecimento a partir tanto das margens internas do sistema mundial colonial moderno quanto das margens externas (conflitos imperiais com culturas colonizadas ou nas etapas subsequentes a independência ou descolonização)” (MIGNOLO, W. *Histórias locais/Projetos Globais*. 2003, p. 34).

¹⁵ MANIFIESTO INAUGURAL. Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (orgs). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 70

Como já explicitado anteriormente, nos próximos pontos daremos especial ênfase a alguns dos teóricos que surgiram junto dessa corrente: Quijano, Mignolo e Dussel, passando por momentos distintos dessa discussão e partindo da posição da colonialidade na formação das estruturas políticas-jurídicas latino-americanas para a criação de teorias baseadas nestes novos paradigmas insurgentes.¹⁶

2.1.1 As adições de Quijano ao debate: raça, trabalho e cultura na América Latina

Aníbal Quijano já havia precedido um pouco essa discussão trazida à tona pelo grupo de Grupo Latino-americano dos Estudos Subalternos desde a década de 1980, ao relacionar o avanço da modernidade com a colonialidade. Neste ponto inicial, que pautaria sua teoria nos anos seguintes, Quijano estabelece uma nova relação sujeito-objeto na modernidade, construída através da reificação do indivíduo, que transmuta as suas relações de propriedade nas suas relações de vida. Nesse sentido, a alteridade é negada e temos uma radical ausência do outro.¹⁷ Mas a ausência também denota a presença e é por meio de sua sombra que vemos a constituição do sistema-mundo capitalista e como ele formou essas relações de colonialidade.

A partir disso, Quijano propõe o seu processo de descolonialização epistemológica, desconstruindo essas relações estabelecidas entre centro/periferia e as reinstituindo em novos *locus* de enunciação. Junto de Wallerstein, Quijano passa a compreender o conceito de americanidade como o

¹⁶ Durante a elaboração deste trabalho me foi chamada a atenção sobre a ausência da produção de José Carlos Mariátegui, quando este se mostrou talvez como o marco teórico definitivo no que concerne a teoria da dependência na América Latina. O teórico peruano certamente mergulhou em questões étnicas, sobretudo como forma de defesa de métodos de produção coletivista como nas sociedades Incas, porém a sua contribuição tinha uma função mais econômica do que necessariamente cultural, como se trabalha aqui. Claro que reconhece-se sua contribuição ao debate e a influência que Mariátegui teve nos outros teóricos aqui apresentados, sobretudo o próprio Quijano, porém, por uma questão de recorde e brevidade não foi possível preencher essa lacuna.

¹⁷ QUIJANO, A. “*Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*”. 2000, p. 231

elemento constitutivo do sistema mundial da modernidade¹⁸, onde o novo mundo é visto como o outro lado da moeda em relação à tradição europeia, servindo como contraste e estabelecendo conceitos e elementos que viriam a ser incorporados no imaginário da metrópole acerca de suas relações de saberes e poderes. Desse modo, o sistema mundial só pode se considerar como tal em vista das relações hierárquicas entre centro e periferia estabelecidas nesse primeiro momento do pensamento colonial.

Nesse quesito, o autor estabelece como ponto central a discussão da colonialidade, as questões de trabalho e raça (e, até certo ponto, de gênero, ainda que Quijano não se debruce muito sobre o assunto, sobretudo nesse período inicial), explicitando a relação extremamente forte entre as questões de etnia e raça a organização de trabalho, como podemos ver aqui:

As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se.¹⁹

Assim, Quijano estabelece a divisão de trabalho entre brancos e não brancos, entre nativos e europeus, em um processo de demarcação dos espaços sociais que persiste até hoje, sendo replicado e replicando a maneira em que os processos de dependência econômica se articulam no continente. Assim, o sistema-mundo capitalista está inexoravelmente vinculado também à criação desses imaginários étnicos, que também são corporificados nos corpos dos colonizados que carregam na sua raça as marcas dessa dominação, de modo que é impossível desvincular o modelo de produção do capitalismo global das questões de colonialidade.

Tanto é que o autor demonstra particular interesse em alternativas possíveis ao capitalismo em termos de economia popular ou solidária, as classificando como formas re-emergentes para a superação do capitalismo e seu

¹⁸ Cf. QUIJANO, A; WALLERSTEIN, I. *"Americanidad como concepto, o America en el moderno sistema mundial"*. Em: Revista internacional de ciencias sociales. Paris: UNESCO, n. 134, dezembro de 1992.

¹⁹ QUIJANO, A. *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*". 2000, p. 231

sistema de controle laboral e racial²⁰, o que se alinha com o ponto central desta discussão – o resgate de formas subalternizadas de vida, organização e economia como alternativa ao sistema colonializado vigente. Quijano trata com particular eloquência desse tema ao falar da necessidade de superação dos “fantasmas” da América Latina, qual sejam suas dimensões de sentido que permeiam um imaginário de dominação fundado em conceitos como identidade, desenvolvimento, unidade e até mesmo a democracia, apontando como estas abstrações teleológicas levam ao um sistema de exploração do trabalho calcado na dominação racial.

Do mesmo modo, são justamente os movimentos de resistência que vêm daqueles vitimados pela colonialidade de poderes e saberes, como explica o autor:

(...) os recentes movimentos político-culturais dos “indígenas” e dos “afro-latinoamericanos” puseram definitivamente em questão a versão europeia da modernidade/razionalidade e propõem sua própria racionalidade como alternativa. Negam a legitimidade teórica e social da classificação “racial” e “étnica”, propondo de novo a ideia de igualdade social. Negam a pertinência e a legitimidade do Estado Nação fundado na colonialidade do poder. Enfim, embora menos clara e explicitamente, propõem a afirmação e reprodução da reciprocidade e de sua ética de solidariedade social, como opção alternativa às tendências predatórias do capitalismo atual.²¹

Porém, não há muito como se negar o fato de que Quijano, em vista da sua visão crítica do sistema global capitalista, acaba por dar uma especial ênfase a essas alternativas criadas com horizontes muito delimitados de sentido e pautadas em relações étnico-raciais. Ele mesmo se questiona sobre a possibilidade de universalizar estes conceitos sem, contudo, os tornar homogêneos – ou seja, ainda que se compreenda sua dimensão histórica de formação, o teor mais político da obra de Quijano o leva a defender que sim, é possível tornar coisas como o *Bien Vivir*, cerne da filosofia de vida de diversas comunidades tradicionais latino-americanas, em um gerador de novas práticas sociais.

²⁰ Sobre esse ponto, confira: QUIJANO, A. “Sistemas alternativos de produção?”. Em: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 504. QUIJANO, A. “Solidaridad y capitalismo colonial-moderno”. Em: Otra economía. São Leopoldo-RS: UNISINOS, vol II, n. 2. 1º semestre de 2008, p. 15

²¹ QUIJANO, A. *Os fantasmas da América Latina*. 2006, p. 84

Como ele mesmo explicita:

Para ser una realización histórica efectiva, no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la colonialidad global del poder y a la colonialidad/modernidad/eurocentrada (...) Bien Vivir, hoy, solo puede tener sentido como una existencia social alternativa, como una des/colonialidad del Poder.²²

Essa existência social alternativa é, então, resultado de uma dialética da opressão, onde as ferramentas necessárias para a subversão estão justamente nas mãos daqueles mais vitimados pela colonialidade, pois sua posição de exclusão do grande sistema-mundo do capital os permite um ponto focal diferente daqueles que, por razão ou outra, têm sua visão determinada pela posição relativa aos centros hegemônicos de poder e saber, algo que Quijano desenvolve um pouco mais em sua obra, ao dizer que:

América Latina y la población “indígena” ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia de la colonialidad del poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de des/colonialidad global del poder y del Bien Vivir como una existencia social alternativa.²³

Justamente por dizer que o maior opositor destes modelos, e parte das causas para seu insucesso, é o capitalismo global²⁴, Quijano entra em uma espécie de beco sem saída aparente, em que as perspectivas descoloniais não são aplicadas em sua integridade por conta da resistência do modelo hegemônico, ao mesmo tempo em que são necessárias para sua superação.

Ainda que essa constatação não seja exatamente contraditória, talvez apenas um pouco pessimista, ela explicita bem esse cabo de guerra constante nos campos do poder e na maneira que o autor percebe a configuração das lutas étnicas e a implantação de propostas “alternativas” no campo da pragmática, sobretudo na sua dimensão jurídica, que é algo que exploraremos mais adiante em detalhes.

²² QUIJANO, A. *“Bien vivir: entre el ‘desarrollo’ y la descolonialidad del poder”*. 2013, p. 46

²³ *Ibid*, p.55

²⁴ QUIJANO, A. *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*. 2000, p. 537

2.1.2 Mignolo e a crítica ao colonialismo de saberes: colonialidade e estrutura jurídica

Talvez o teórico mais significativo no campo da crítica à colonialidade dos saberes, Walter Mignolo dá continuidade ao debate iniciado por Quijano por outras frentes, tratando bem mais diretamente de questões de poder e, por consequência, da maneira em que as instituições políticas e jurídicas se apresentam dentro da ótica colonializada que é alvo de sua crítica.

Sua contribuição se divide entre o campo da colonialidade do poder, do saber e do ser. A primeira dessas divisões é constituída dos seus elementos políticos, jurídicos e econômicos; a segunda por seus elementos epistemológicos, científicos e filosóficos; e a última é aquela que trata da subjetividade do sujeito²⁵. Não há como se negar, porém, que Mignolo dedicou sua atenção muito mais ao campo da colonialidade dos saberes, construindo uma teoria que visava uma ruptura epistêmica e, em suas próprias palavras, uma nova “gramática da descolonialidade”, capaz de dar cabo da inequidade teórica vista nos campos de produção de conhecimento.

Por outro lado, é perceptível que essa visão se origina em partes do trabalho de Foucault, que já instituía relações de saber-poder e de subalternidade de conhecimento, novamente retomando o conceito de “saberes sujeitados” apresentado pelo teórico francês anos antes. Porém, a sistemática de ruptura e a abordagem descolonial deram outro enfoque às obras de Mignolo, que, de todo modo, procurava se afastar da sociologia continental. Assim, o autor busca uma “rearticulação da noção de projetos civilizadores”²⁶, para resgatar os locais de enunciação usurpados por uma perspectiva colonial.

Ao contrário de Spivak, que explicitamente definiu o ponto da sua teoria da subalternidade como agência, Walter Mignolo dá especial ênfase nas questões de cultura e colonialidade, explicitamente colocando seu subalterno em uma posição diferente da de Gramsci (europeia), ou de Guha e Spivak (Indo-

²⁵ MIGNOLO, W. “*El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial*”. Em: _____; WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro García. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. 2006, p. 13

²⁶ MIGNOLO, W. *Histórias locais....*2003. p. 277

Asiática), se aproximando mais de Frantz Fanon e Fausto Reinaga, tendo como ponto de partida as diferenças coloniais Andinas e Caribenhas.

Tanto é que o trabalho de Mignolo sobre o tema passa por duas frentes igualmente importantes: de um lado temos a crítica ao imaginário do sistema colonial moderno (e de certa forma, da própria modernidade, ao menos na maneira que é compreendida por Habermas e Giddens, pensada como um conjunto de promessas de fundo ocidentalizante e parte de um projeto global) – que em sua genealogia histórica cria instrumentos de subalternização, e de outro a construção de uma nova epistême encontrada nas “fissuras e fronteiras” desse pensamento colonial.

Assim, partindo destes pontos de discussão, o autor lança mão de um modelo hierárquico para conceituar uma subalternidade, que tem na produção do conhecimento e dos seus projetos de mundo um ponto central e definidor, onde quem define quais são os conhecimentos hegemônicos é quem justamente possui o poder de silenciar ou excluir sistematicamente os demais elementos do conjunto, estabelecendo justamente os limites e fronteiras entre o que pertence ou não a gama de saberes considerados válidos.

Pois no fim, a colonialidade é a que retira de um grupo, indivíduo ou saber, a legitimidade de fala e a capacidade de ser ouvido, retornando a reposta pessimista – porém logicamente coerente, apresentada por Spivak de que o subalterno não pode falar, pois nisso decorre sua condição de subalternidade – tornando o subalterno um mero comandado e agente dos processos históricos determinados pelos centros hegemônicos.

Mignolo lança uma metáfora para demonstrar esse ponto:

“Be as it may, the second model of society as a Totality was imagined as a structure modeled on the human body and according to a particular (Western) hierarchy of the body and its parts. One part, the head, considered the superior one regulates all the rest. Accordingly, the brain is the center that regulates the structure of all the parts. Translated, as a metaphor, to the organization of society, the rulers were identified with the brain, while the people, the subalterns or the damnés with the extremities”²⁷

De modo que para o autor é impossível pensar em uma questão da subalternidade sem pensar nos momentos em que as fronteiras da colonialidade foram atravessadas, e ainda mais, como essas fronteiras se definem se não com

²⁷ MIGNOLO, W. *Subaltern and other agencies*. 2005. p. 396

base nas questões de raça e classe com as quais o colonialismo se relaciona intrinsecamente.

Porém, apenas o reconhecimento dos processos de subalternização não representa uma possibilidade de rompimento com os mesmos, e nesse ponto Mignolo se aproxima de Spivak no que diz respeito a aplicação de teorias comunicativas como forma de buscar uma forma de emancipação. É aí que o autor apresenta o grande ponto da gnosiologia liminar como forma de buscar novos locais de enunciação.

Uma gnose liminar representa um pensamento crítico a respeito da produção de conhecimento implicando em uma redistribuição geopolítica dos saberes que até então estavam pautados na colonização epistêmica e na subalternização das formas de saberes que não se mostravam compatível com o “cânone” da ciência eurocêntrica. A partir desse reconhecimento de saberes é possível reafirmar os conhecimentos e as culturas negadas, resgatando seu espaço de fala perante a sociedade humana como um todo, servindo com um instrumento de descolonização.

Como bem sintetiza o autor:

La transcendencia de la diferencia colonial sólo puede realizarse desde una perspectiva de subalternidad, desde la descolonización y, por consiguiente, desde un nuevo terreno epistemológico que está inaugurando el pensamiento fronterizo (...). El pensamiento fronterizo desde la perspectiva de la subalternidad es una máquina de descolonización intelectual y, por lo tanto, de descolonización política y económica.²⁸

No fim, é impossível desassociar o pensamento de Mignolo do pós-colonialismo (e intelectualmente do pós-ocidentalismo), onde a subalternidade não é necessariamente vista como categoria identitária por si só, mas como subproduto de um sistema colonial focado em posições muito mais geoistóricas do que qualquer outra coisa – o que acaba gerando certas omissões como por exemplo em como as questões de gênero se relacionam com as subalternidades²⁹, ainda que admita que isso só demonstre as limitações de uma

²⁸ MIGNOLO, W. *Histórias locais....* 2003. p. 107

²⁹ Essa omissão é reconhecida pelo autor no breve subcapítulo “O gênero e a Colonialidade do Poder”, em *Histórias Locais/Projetos Globais*, onde o autor muito mais reconhece a existência de uma ruptura epistemológica através da teoria feminista do que tenta articular as relações de subalternidade geradas por questões fora do eixo metrópole/colônia.

“epistemologia masculina” na mesma lógica aplicada a “epistemologia branca” europeia e seu escopo limitado de compreensão de uma realidade plural.

Esse aspecto não torna sua contribuição menos importante ao debate, mas sim a constitui como importante crítica às matrizes coloniais dos saberes que servem como pilares fundamentais para a sustentação das instituições hegemônicas que, ao nosso ver, soam como naturais e estabelecidas e que até hoje são as bases para os padrões de poder, fundados justamente sobre questões de racismo, degradação, exploração e restrição de direitos.

É justamente a subalternização dos saberes e das pessoas que torna a colonialidade o que ela é e, nesse campo, o indigenismo tem um papel de grande destaque na composição de uma epistemologia fronteiriça. Mignolo, ao falar da transição para a racionalidade colonial a toma justamente a partir da realocação da figura do indígena para um patamar abaixo dos padrões de humanidade do europeu, em contraste com a tradição clássica romana que imperava até então.

Deste modo, ele enfatiza que,

“La discontinuidad radical de la tradición clásica que abre las puertas a la formación del patrón colonial de poder. En este caso, teología, derecho internacional, economía política (antes de que surgiera en forma tal), y racismo, sientan las bases de un nuevo patrón de poder mundial con el cual nos estamos todavía debatiendo”³⁰.

Ele o faz porque poucos saberes sofreram tão fortemente o processo de sujeição quanto o indígena, cuja própria existência servia justamente como o contraste, como o outro lado da moeda do desenvolvimento, para demarcar o que era o “moderno” e o “civilizado” na construção dos grandes projetos de mundo imaginados pelo colonialismo durante seu período inicial, como bem explica o autor, ao dizer que:

O resultado dessas análises e narrativas é o conflito entre o conhecimento “indígena” e o “moderno”. O conflito, em outras palavras, reside no próprio fato de se pensar que exista um conhecimento “indígena” contrastante com formas “modernas” de conhecimento, nesses casos, realizadas pela tecnologia – quando, na verdade, a oposição estruturada em e por descrições epistemológicas daquilo que a tecnologia pode fazer por nós, descrições vazadas dentro da concepção de modernização e desenvolvimento.³²

³⁰ MIGNOLO, W. “Prefacio”. Em: _____; OTO, Alejandro J. de; WYNTER, Silvia; GORDON, Lewis. *La teoría política en la encrucijada descolonial*. 2009, p. 8-9

³² MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais*. 2003, p. 406

Esse constante atrito é sempre presente na obra do autor e é a força motriz que justifica sua posição dentro do pensamento fronteiriço, tanto que Mignolo o coloca como um dos principais e mais marcados arquétipos das sementes do giro descolonial. As revoltas de Tawantinsuyu e Anahuac – encabeçadas por nativos Incas e mestiços na região do atual Peru –, em conjunto com os levantes motivados por Ghandi na Índia e as revoltas no Haiti, são tidos por ele como os principais exemplos dessa ruptura com o colonialismo já no século XIX³⁴, que ressoariam pelas periferias do mundo durante as décadas que viriam.

Inclusive, cabe aqui um parêntese justamente para enfatizar os trabalhos de Mignolo em um tema recorrente nesta análise, a *desobediência sistêmica* presente nas revoluções inconclusas da América Latina³⁵. Ele explora a teoria da insurgência como um elemento de contraordem ao estado colonial, presente nos últimos quinhentos anos de história do continente, a qual não pode ser escrita desconsiderando-se os levantes, as insurgências e os momentos de resistência. Mais do que as revoluções que se realizaram, devemos prestar atenção naquelas que permaneceram incompletas e interrompidas, pois nas fissuras deixadas pelos seus esforços de ruptura estão as marcas da atuação das filosofias e sistemas de organização de grupos subalternizados.

Como exemplo, cabe dizer que, no artigo citado, Mignolo dispende um tempo considerável analisando os estudos de Patzi Paco, político e intelectual boliviano, a respeito da presença de sistemas de gestão comunal nas propriedades do país e dos atritos trazidos pela imposição do capitalismo mercantil pelo estado colonial europeu. Segundo ele, apesar da história registrar os levantes e as revoltas das populações indígenas, ela raramente listava seus motivos, pois não se concebia a existência de sistemas complexos e viáveis de organização vindos de populações percebidas como inferiores.

Sobre o tema, diz ele que:

³⁴ MIGNOLO, W. “El desprendimiento...”, p. 18-19

³⁵ Cf. MIGNOLO, W. *Desobediencia epistémica*. 2007

O caminho interno na vida e na sobrevivência de nações indígenas se tornou invisível, pois os indígenas deveriam ter perdido suas almas e se tornado índios com um tipo de espírito europeu. E já que histórias e descrições de nações indígenas foram escritas por pessoas de descendência europeia, o caminho interno frequentemente os escapava.³⁶

Esses raciocínios se amarram com outro dos grandes pontos de discussão levantados por Walter Mignolo em seu trabalho, retomando a teoria da dependência que também é levantada por Dussel e Quijano, cada qual ao seu modo, para justificar a chamada de novos projetos de mundo partindo justamente na contramão da tendência uniformizante da globalização³⁷. Para Mignolo, como já adianta o título de uma das suas mais influentes obras, é hora de transformar as *Histórias Locais* em *Projetos Globais* por meio do esforço da mundialização³⁸ dessas demandas.

2.1.3 Enrique Dussel e as novas teorias políticas da subalternidade

Por sua vez, as contribuições de Dussel para o debate destas teorias – e para a própria construção de um espaço de discussão político sobre a subalternidade na América Latina – são a cada dia mais importantes. Isso ocorre não apenas porque Dussel trabalha no campo da factibilidade e na proposição de novos marcos prático-epistêmicos, mas também porque o autor constantemente se apresenta na vanguarda deste movimento, atualizando as propostas da teoria da libertação e do giro descolonial que vem pautando sua obra para refletir o estado da sociedade contemporânea.

Enrique Dussel inicia seu debate sobre estes temas logo no início de sua carreira, onde ocupa parte de sua produção em uma teoria ontológica da

³⁶ MIGNOLO, W. *Desobediencia epistémica*. 2007, p. 319

³⁷ Seguindo nesta toada, um trecho que exemplifica bem o raciocínio do autor pode ser visto no mesmo trabalho. Nele, Mignolo explica que: “Os sistemas comunitários descritos por Patzi Paco são um caminho em direção ao futuro, não apenas para a população indígena, mas podem também funcionar como um modelo para uma organização global, na qual muitos mundos irão coexistir, sem serem dominados em nome de uma simplicidade e de uma reprodução de oposições binárias”. *Ibidem*, p. 335

³⁸ Categoria essa emprestada por Mignolo do brasileiro Renato Ortiz, tratando da emergência de processos globais que transcendiam o escopo do estado ou de classes sociais demarcadas, na forma de uma sociedade global.

alteridade a partir da perspectiva da filosofia política. Ao se deparar com seu próprio status inegável como latino-americano, em oposição ao europeu – em um choque similar a outros teóricos que se deparam com sua “latinidade” ao estudar na Europa –, Dussel se torna, em suas próprias palavras, “obcecado” em encontrar uma identidade histórica e cultural da América Latina, tentando apaziguar essa angústia existencial de tentar conhecer a si mesmo³⁹.

Essa posição o leva a confrontar a realidade histórica do continente e seus séculos de subalternização na impossibilidade da construção de uma identidade e de uma filosofia que não parta a partir da ótica do oprimido. Para ele, era necessário desconstruir estes preceitos filosóficos escritos por e para homens livres e nobres, abdicando da tradição helênica em prol de um novo ideário que considere seu histórico de opressão.

Diz o autor que “para a reconstrução de uma filosofia latino-americana era necessário ‘destruir’ o mito grego”: “Atenas falava da dignidade dos nobres livres, da impossibilidade da emancipação dos escravos”, em uma sistemática diametralmente oposta a composição social, cultura e histórica da América Latina, e de certo incompatível com a sua vontade de “... escrever a História da América Latina do outro lado, desde baixo, desde os oprimidos, desde os pobres!”⁴⁰

Para tal tarefa, Enrique Dussel se concentra na ideia de alteridade, no reconhecimento da identidade do “outro” e, no caso das populações subalternizadas da América Latina, em uma identidade que foi “encoberta” pelo discurso eurocêntrico e pelas políticas desenvolvimentistas e homogeneizadoras das práticas de poder colonial, tornando-a estranha em sua própria terra e a colocando como contraponto ao caminhar da modernidade.

Explica o autor que,

(...) o outro, que não é diferente (como afirma a totalidade) mas distinto (sempre outro), que tem sua história, sua cultura, sua exterioridade, não foi respeitado; não se lhe permitiu ser o outro. Foi incorporado ao estranho, à totalidade alheia. Totalizar a exterioridade, sistematizar a alteridade, negar o outro como outro é a alienação. Alienar é vender

³⁹ DUSSEL, E. *Transmodernity and interculturality: an interpretation from the perspective of Philosophy of Liberation*. 2012, p.29

⁴⁰ DUSSEL, E. *En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)*. 1998, p. 17

alguém ou algo; é fazê-lo passar a outro possuidor ou proprietário. A alienação de um povo ou indivíduo singular é fazer-lhe perder seu ser ao incorporá-lo como momento, aspecto ou instrumento do ser de outro.⁴¹

Deste ponto em diante, Dussel se esforça para criar sua filosofia da libertação através do giro descolonizador epistemológico, aplicando uma crítica à razão colonial que se modularia através de propostas políticas que fazem parte dos pilares temáticos do autor. Seu foco estaria na “negação da negação” das condições às quais os oprimidos foram historicamente submetidos. Nesse caso, sobretudo enquanto confrontado com a “tendência totalizante dos estados modernos”⁴² e sua tendência ao colonialismo e neocolonialismo, ele enfatiza mais uma vez a negação dos direitos daqueles povos “exteriores ao ‘centro’”⁴³, através de um discurso que legitima sua dominação histórica.

Como um exemplo pungente da negação das condições de vida das populações periféricas, o autor fala justamente da questão indígena na América Latina:

(...) os índios vêm negados seus próprios direitos, sua própria civilização, sua cultura, seu mundo... seus deuses em nome de um ‘deus estrangeiro’ e de uma razão moderna que deu aos conquistadores a legitimidade para conquistar. É um processo de racionalização próprio da Modernidade: elabora um mito de sua bondade (‘mito civilizador’) com o qual justifica a violência e se declara inocente pelo assassinato do Outro.⁴⁴

Tendo instituído essa dicotomia entre dominação e alteridade, centro e periferia, Dussel segue o seu trajeto teórico enveredando para questões de pragmática e factibilidade. Seus projetos de análise política vêm a se realizar mais tarde, em sua produção a partir da sua *política da libertação*, onde o autor vai discorrer sobre a práxis política e as condições de retomada do poder nas mãos daqueles de quem ele se origina, o povo como *potentia*.

⁴¹ DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação na América Latina*. 1980, p. 58

⁴² DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana: política*. Vol. 4. 1979, p.60

⁴³ *Ibidem*. p.65

⁴⁴ DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do Outro (a origem do ‘mito’ da Modernidade)*. 1993, p.58-59

Porém, de modo mais específico, o que podemos tirar destes experimentos propostos por Dussel para esta análise são justamente os questionamentos aos sistemas de estado e de governança advindos de uma ordem colonializada e como eles podem ser usados como ferramentas do processo de libertação.

Ainda que Dussel disseque em minúcia os sistemas políticos contemporâneos e o seu ser/dever ser (sobretudo em seu *20 Teses de Política*), existem alguns pontos de destaque para o tipo de análise que pretendemos fazer. Dussel faz questão de diferenciar as categorias de Estado, Nação, Povo e Pátria justamente porque rearticula essas categorias com base naqueles que exercem os poderes políticos e que são os sujeitos subalternizados ou, como ele prefere categorizar, os oprimidos da equação. O estado pode ser o *loci* de onde se exerce o poder, porém, ele emana da sua relação com os governados e, embora detenha certa autonomia relativa, ainda está vinculado a relações sociais de produção, de classe e do próprio elo homem-natureza.

E isso remonta ao nosso objeto final de análise: a legislação e os preceitos legais, tal como sua possibilidade de se converterem em ferramentas deste projeto de reconhecimento da opressão de categorias sociais por meio do estado – como é o caso das demandas indígenas. Segundo Dussel, “as leis positivas vêm converter em preceitos de direito coativo, com toda força do estado, as exigências do projeto de libertação”.⁴⁵

Esse primeiro momento de crítica material, do reconhecimento da negação de direitos, dá espaço no projeto político-epistêmico proposto por Dussel a uma nova mediação da esfera da factibilidade, geralmente através da articulação de movimentos sociais voltados a uma práxis de libertação que, na visão do autor, caminham para a transformação das instituições e a dissolução do estado burguês e de suas práticas hegemônicas.

Neste caso, para Dussel, a formação de um sistema-mundo capitalista colonial e moderno se exprime na consolidação de certos padrões de poder. O poder popular surge como ação coletiva insurgente, caminhando no seu sentido inverso através de um agir ético. Mas mais do que um esforço de certas parcelas da população para proporcionar soluções para demandas focais e específicas,

⁴⁵ DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação...* p.155

este agir ético-crítico é necessário por parte de toda a sociedade, uma vez que é responsabilidade de todos, em uma proposta de alteridade, reconhecer as mazelas do sistema vigente para tentar transformá-lo de algum modo.

Sobre isso, Dussel explica:

Quem atua ético-criticamente sempre reconhece *in actus* vítimas de um sistema (sistema de eticidade, norma etc.) dado que lhes negou a possibilidade de viver (em sua totalidade ou em alguns de seus momentos), pelo que está obrigado a, em primeiro lugar, 1) negar a “bondade” de tal sistema, isto é, criticar primeiramente a não-verdade do sistema que agora aparece como dominador e, em segundo lugar, 2) atuar criativa e co-solidariamente para transformá-lo.⁴⁶

Mais do que uma mera inflexão teórica, essa crítica ética é um ponto fundamental que pauta o tom e as pretensões deste trabalho, já que ele pretende, na medida do possível, estabelecer essa realidade de exploração e opressão dentro de uma formação histórica concreta. A crítica de Dussel nega a exploração do outro, as variadas formas de opressão que fundamentam a reprodução do sistema-mundo capitalista e, em certa medida, os processos de degradação ecológica causados por estas mesmas práticas. Espera-se que, dessa positividade, da solidariedade e alteridade, emergjam novas práticas e paradigmas capazes de lidar com esta nova realidade complexa em que a opressão não será tolerada.

2.2 NOVOS PARADIGMAS JURÍDICOS: O CONSTITUCIONALISMO ANDINO E AS RESPOSTAS PARA UM MODELO POLÍTICO PÓS-COLONIAL

Com o florescimento destes modelos teóricos e destes ideais políticos de combate a colonialidade e a subalternização, a América Latina se voltou para os seus excluídos e marginalizados, encontrando na pedra de toque de sua formação social o seu grupo mais fragilizado, os indígenas.

Como bem coloca Antonio Carlos Wolkmer, ao dizer que:

O primeiro rosto da exclusão e opressão são os índios, violentados em sua cultura e sua forma de viver, escravizados e dizimados impiedosamente, condenados pelo seu modo de ser e por sua

⁴⁶ DUSSEL, E. *Ética de la Liberación* (Hacia el ‘punto de partida’ como ejercicio de la ‘razón’ ética originaria) em: *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*. 1998, p. 359

(cosmo)visão de mundo, tido como povo atrasado e que mereceria o “sacrifício” imposto pelo “sábio europeu”, por sua “modernidade” e sua “racionalidade superior” frente aos nativos embuídos de ignorância, infantilidade ou mesmo bestialidade.⁴⁷

Do mesmo modo, intensificou-se o debate a respeito da criação de sistemas jurídicos, políticos e sociais que refletissem melhor as particularidades nacionais, o que acabou por dar ainda mais ênfase à questão dos povos indígenas, cujas demandas ainda permaneciam particularmente fortes em países como México, Bolívia e Equador, colocando novamente em debate uma discussão que havia se originado décadas antes, mas carecia de visibilidade fora do âmbito local.

Talvez o exemplo mais forte da insurgência destes pensamentos liminares é o que se viu em 1999 na Venezuela, em 2008 no Equador e em 2009 na Bolívia, com a criação de novos documentos constitucionais dentro da corrente apelidada de constitucionalismo andino ou novo-constitucionalismo. Os textos buscam a superação do modelo constitucional clássico, conduzindo a avanços expressivos nas questões de participação popular democrática e na consideração das questões históricas próprias de cada país. Estas legislações apresentam, sobretudo, uma tentativa de construir um modelo de integração para toda a América Latina, ao contrário das políticas isolacionistas que eram particularmente fortes na época colonial e durante os regimes militares.

Esta transformação epistemológica vem sendo construída desde o início dos anos 1990, com a gradual aceitação de um direito e de uma jurisdição especial indígena, que se iniciou na Colômbia (1991) e logo foi adotada por países como Peru (1993), Bolívia (1994), Equador (1998) e Venezuela (1999), abrindo as portas assim para a integração destes aspectos e demandas nos próprios textos constitucionais.

Buscou-se, assim, a criação de novos marcos jurídicos e maneiras de se realizar a mediação entre as comunidades tradicionais e os governos instituídos, quando não estabelecendo diretrizes legais, ao menos assumindo compromissos de implantar políticas que favoreçam este tipo de diálogo, resultado tanto do fortalecimento dos movimentos indigenistas no final do século

⁴⁷ WOLKMER, A C. *Para um Novo Paradigma de Estado Plurinacional na América Latina*. 2013, p. 334

XX quanto da recepção dessas lutas em meio a órgãos supranacionais. Porém, há que se dizer que essas políticas eram muitas vezes precárias e constantemente ameaçadas pelas idas e vindas do liberalismo econômico na região.

Essas ideias estão, ainda, intimamente ligadas aos circuitos de mudanças que atingiram o cone sul com o fim dos governos autoritários e a necessidade de redemocratização. O novo constitucionalismo, conforme explicita Raquel Yrigoyen,⁴⁸ começou a ser desenvolvido em três ciclos: a) constitucionalismo multicultural (1982-1988), com a introdução do conceito de diversidade cultural e o reconhecimento de direitos indígenas específicos; b) constitucionalismo pluricultural (1988-2005), com a adoção do conceito de “nação multiétnica” e o desenvolvimento do pluralismo jurídico interno, sendo incorporados vários direitos indígenas ao catálogo de direitos fundamentais; c) constitucionalismo plurinacional (2006-2009), no contexto da aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, onde há a demanda pela criação de um estado plurinacional e de um pluralismo jurídico que compreenda a existência de marcos culturais diferentes daqueles estabelecidos no seio do estado.

Estão presentes nestas novas constituições uma abertura para o multiculturalismo e o pluralismo jurídico, não tolerando a discriminação aos cidadãos de todas as etnias, credos e culturas.

Ou, como Wolkmer coloca,

O Estado que surge vem com a bandeira macro da pluriculturalidade, pluriethnicidade, plurinacionalidade e interculturalidade entre os países. Essa nova frente constitucional surge com a finalidade de trabalhar as disparidades provenientes do processo de colonização e encobrimento do outro dentro do país. Para isso, propõe edificar a convivência participativa plurinacional e oficializar a democracia do pluralismo jurídico comunitário.⁵⁰

Essa forte preocupação com conceitos antes subjugados pelas pressões coloniais remonta aos movimentos indigenistas surgidos durante a década de

⁴⁸ YRIGOYEN, *Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos*. 2004, p. 171.

⁵⁰ WOLKMER A C. *Constitucionalismo Latino-Americano: Tendências Contemporâneas*. 2013

1970, período de maior força dos governos autoritários. Em uma expressão própria da “glocalização” apresentada por Habermas,⁵¹ estas nações se voltaram para as culturas tradicionais de seus habitantes como forma de lidar com as demandas do presente, bem como para tratar as rachaduras e contradições deixadas por séculos de exploração colonial.

O ponto é explicitado por Quijano, ao situar o descompasso histórico entre a lei do dominador e do dominado e o vínculo de dependência como força motriz de um processo de dominância contínuo, que sopesou suas tendências legais estabelecidas.

Diz o autor, ao falar da América Latina e de suas populações:

(...) no se trata de sociedades con una legalidad histórica autónoma, que, como consecuencia de una posterior sujeción a la dominación externa, son forzadas a reajustarse en su comportamiento a las exigencias de los dominadores; por el contrario, la legalidad total de estas sociedades es dependiente y su comportamiento no es un sometimiento a una imposición externa sino una correspondencia interna a las leyes generales del sistema de dominación en su conjunto, pero especificadas por múltiples elementos de intermediación y singularización.⁵²

Assim, pode-se fundamentar que o esforço deste constitucionalismo é a descolonização de um saber imposto no passado que buscava a reprodução da dominação. De todo modo, não podemos nos esquecer das críticas pungentes aos governos que adotaram este tipo de posicionamento, havendo que se refletir sobre as concessões feitas às garantias democráticas e às liberdades individuais que acompanharam estas transformações. Ainda não sabemos a viabilidade dessa ruptura institucional em longo prazo, assim como se estes governos irão resistir antes as crescentes demandas sociais e a pressão estrangeira, cada vez mais voltada ao retorno de um liberalismo econômico e a um conservadorismo político, que constantemente ameaça desfazer uma série de decisões políticas voltadas a estas comunidades em resposta a “virada a esquerda” que o continente presenciou no início do milênio.

⁵¹ A glocalização é uma proposta defendida não apenas por Habermas, como também por teóricos como Zygmunt Bauman, que busca redefinir a importância do local e de suas peculiaridades por meio de suas manifestações próprias, como formas de remover o universalismo que relativiza e colonializa as relações supranacionais. (BECK, Ulrich, *O que é Globalização? Equívocos do globalismo: respostas à globalização*. 1999).

⁵² QUIJANO, A. *Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica*. 1968, p.84

Entretanto, independentemente dos rumos que este movimento terá no futuro, a reflexão sobre ele no nosso plano presente não só é desejável, como necessária para compreender as limitações de nosso sistema de governo fundado na perspectiva monista da democracia representativa, na forma da apresentação de alternativas de governo e gestão dos recursos e dos espaços públicos.

2.3 DOMINAÇÃO E LIBERTAÇÃO: UMA BREVE CONCEITUAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS NAS TEORIAS JURÍDICAS

Diante dessas questões culturais que compõem nosso cenário material, é necessário se perguntar, então, como o estado e o ordenamento jurídico atuam diante desse tipo de situação onde a própria validade do ordenamento é colocada em xeque ante a possibilidade de desconstrução do sistema que temos posto.

Uma vez que nosso objeto de análise está imbricado fundamentalmente na produção material normativa correlacionada com as formas de organização social geradas nas sociedades tradicionais, cabe então fazermos um esforço de interdisciplinaridade e pensar em como o direito como ciência vê estes fenômenos sociais, e quais são os limites da ciência jurídica em um assunto que, em sua essência, trata de demandas sociais e culturais de minorias, às vezes organizadas, às vezes não. Nesse contexto, devemos nos perguntar o que o direito entende, afinal, como movimentos sociais e qual é a legitimidade que é dada a eles dentro dessa sistemática da qual temos hoje?

A obsessão kelseniana de construir um direito que busca “excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito”,⁵⁴ tão adotada pelos juristas de outrora, mostra-se ultrapassada diante de uma sociedade de extrema complexidade, onde o direito não pode se resignar a uma posição de isolacionismo ou de superioridade, devendo estar ciente das questões políticas e culturais que permeiam a dinâmica social. Deve-se, antes de mais nada, compreender o direito como campo de conflito de interesses, com um discurso

⁵⁴ KELSEN, H, *Teoria pura do direito*, 1998, p.1

de poder que pode servir tanto para reforçar a dominação de um povo quanto auxiliar em sua emancipação.

Não é à toa que muitas das teorias críticas do direito partem do pressuposto que “a história do direito é a história do poder”,⁵⁵ já que um conceito se demonstra indissociável do outro dentro da concepção moderna de estado, não havendo como se pensar em um direito que não repouse sobre seu poder coercitivo e pela sua capacidade de impor uma norma ou um conteúdo ideológico específico que muitas vezes serviu como instrumento legitimante de um processo de dominação. Apesar de não considerarmos a natureza do direito unicamente como tal, pode-se dizer que a instrumentalidade do direito foi por muito tempo a sua principal forma de expressão.

Isso fica ainda mais evidente na América Latina, marcada pela atuação pesada do estado como instituição de controle (em contraste com sociedades onde o controle social era originário da sociedade civil) e por uma história colonial que instituiu padrões de poder voltados à manutenção de um sistema de exploração do trabalho e do trabalhador.⁵⁶

Essa dominação, por sua vez, desperta paradoxalmente o libertarismo entre os dominados, na dinâmica denominada como “dialética da opressão”,⁵⁷ em que um indivíduo ou grupo, consciente do processo de dominação, aceita direcionar mutuamente sua energia para a construção um novo projeto que considere legítimo (podendo ele se tornar ou não um novo projeto de dominação).⁵⁸ O direito pode se tornar, assim, o campo de batalha de onde se dará a mediação destes interesses de forma não violenta, sendo o reconhecimento pelo ordenamento jurídico tanto o ponto de partida quanto o marco final de uma transformação da sociedade.

⁵⁵ COELHO, *Teoria Crítica do Direito*, 2003, p. 2

⁵⁶ Cf. QUIJANO, A. “*Raza*’, *‘etnia*’ y *‘nación*’: *cuestiones abiertas*”. 2014, p. 167-188

⁵⁷ *Ibidem*, p. 117

⁵⁸ Obviamente, não há a pretensão de se reduzir as complexas relações sociais dentro de um mecanismo binomial como esse, porém, o conceito serve para agrupar aqueles que se destacam nesta dinâmica de dominação e opressão, mais pontualmente, o movimento insurgente dos dominados na busca da construção de um sistema que comporte as suas demandas.

Retorna-se à questão da autonomia jurídica de um grupo ou de um povo, cujo processo de emancipação passa justamente pela dialética da opressão. Com a consciência de nosso passado histórico e de nossa herança cultural, resta ao direito assumir uma posição privilegiada neste processo de gradual superação dos modelos consolidados.

Sobre tal, explicita Andrés García-Inda, ao dissecar a obra de Pierre Bourdieu:

Por el contrario, el derecho constituye, en cuanto mediación específica de las relaciones sociales, un terreno de confrontación de clases. Siguiendo a Bourdieu podemos decir además que en ese trabajo de producción formal que es una labor de reproducción social ya existe un coste simbólico que permite o puede permitir una indefinición, una transformación, por pequeña que sea, que contribuya al cambio social: 'Hay que gastar fuerza para producir Derecho' – dice el sociólogo francés –, 'y ocurre que una gran parte de la fuerza se consume en ello'.⁵⁹

Ainda que os juristas devam se atentar para o poder transformador do seu ofício na sociedade, eles não devem esquecer que o real protagonismo se dá dentro das lutas e atritos, no seio da sociedade organizada através destes “movimentos sociais”,⁶⁰ grupos que possuem uma racionalidade única e valores e princípios em comum, pelo quais exprimem uma proposta política própria e voltada para a resolução de suas demandas – o que Coelho nomeia de “ideologia racional”.⁶¹ Estes grupos atuam por meio de uma ação transformadora de resistência ou de insurreição, assumindo uma posição pivotal no processo de mudança social em que se propõe um projeto de emancipação.

Emancipação esta, aliás, que habita o limiar dos conflitos ideológicos, a qual não se serve apenas a aqueles dominados, mas também sustenta o discurso do direito estatal. Ela tem em sua dimensão formal toda uma carga

⁵⁹ GARCÍA-INDA, A. *La violencia de las formas jurídicas*. 1997, p. 222

⁶⁰ Conceituados assim, como “a existência de um grupo relativamente organizado; tendo ou não uma liderança definida; interesses, planos, programas ou objetivos comuns; fundamentando-se nos mesmos princípios valorativos, doutrinas ou ideologia; desenvolvendo uma consciência de classe ou uma ideologia própria e objetivando fim específico, uma proposta de transformação social ou uma alteração nos padrões sociais vigentes” (VARELLA, M D. In: DRESCH DA SILVEIRA, (Org.). *O direito agrário em debate*. Porto Alegre. 1998, pp. 213-214).

⁶¹ Diferenciando-se do conceito normalmente empregado para ideologia, ou seja, a crença fundamentada em critérios difusos e irracionais (COELHO, *op. cit*, p. 116).

semântica que reproduz a dominação, tal como explicitado por Óscar Correias ao dizer que, “la producción, conservación de ideología, la construcción de la conciencia del dominado, es otra de las funciones del derecho”.⁶²

Deste raciocínio se extrai algo já observado anteriormente na própria leitura de Quijano a respeito da situação latino-americana: a dialética da opressão é parte de uma dinâmica simétrica, onde a existência de um movimento de dominação gera justamente os mecanismos para a sua superação, como é o caso do próprio direito que, através desta dinâmica, busca sobrepujar o seu antigo papel de legitimador de um poder dominante para assumir o de um instrumento de organização social a ser posto em favor da sociedade. Afinal, “antes de ser poder, norma, sistema de categorias formais, é experiência, ou seja, uma dimensão da vida social”⁶³ e, portanto, parcialmente responsável por sua transformação.⁶⁴

Sobre isso, cabe a lição de Daniel Rech e Miguel Pressburguer:

Por causa disso é que emerge a necessidade de se discutir e criar um novo direito que nasce dos oprimidos. Isto é, não apenas um exercício do livre direito de pensamento e expressão, mas principalmente é uma necessidade histórica e uma obrigação social urgente que as gerações futuras nos cobrarão em sua fome, em sua miséria, inevitáveis caso haja a continuação da situação atual.⁶⁵

Podemos considerar, neste caso, que residem nos movimentos sociais as expressões políticas e jurídicas dos direitos insurgentes, alternativos e plurais, assim como as lutas pelo reconhecimento dos direitos humanos e culturais pelo direito estatal. Porém, reconhece-se aqui a crítica de Wolkmer para a insuficiência da atual teoria crítica em realizar a ponte entre o discurso emancipador e a práxis real da atuação dos movimentos sociais, já que em sua

⁶² CORREAS, Ó. “*Derecho alternativo: elementos para una definición*”. In; ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de (org.). *Lições de direito alternativo do trabalho*. 1993, p. 17.

⁶³ GROSSI, P. op. cit. p. 67

⁶⁴ Mais especificamente, seguindo as ideias expostas por Eduardo Novoa Monreal que, em seu trabalho, procura “despertar um interesse através de um enfoque crítico do atual direito, em busca da sua reeducação e seu aperfeiçoamento em prol das sociedades humanas” (Tradução livre. MONREAL, *El derecho como obstáculo al cambio social*. 1980, p. 12).

⁶⁵ RECH, D; PRESSBURGER, M. *Direito Insurgente: o direito dos oprimidos*. 1990 (Seminários, 14, p 11)

concepção “apenas mostrar as contradições e ter consciência delas não é o suficiente, uma real teoria revolucionária envolve uma teoria da organização e ação política”.⁶⁶

Para tanto se faz necessário demonstrar neste caso específico, quando possível, a correlação da atuação da práxis dos movimentos indigenistas com a ocorrência de mudanças sociais, políticas e jurídicas, explicitando seu papel e sua trajetória emancipatória, culminando com as recentes transformações legais que propõe justamente uma nova forma de se encarar estas questões culturais, tal como os seus limites.

Porém, não se pode dizer que estas mudanças serão sempre obtidas por meios éticos ou pacíficos, assim, como contraponto e aviso, cabe às forças quer seja do direito, do estado, ou até mesmo da sociedade organizada, realizar este processo com especial discernimento, sob o risco de colaborar com forças que transformam a emancipação em violência e a liberdade em novos grilhões, como muitas vezes já aconteceu durante a nossa história. De tal modo, cabe aqui a crítica de Walter Benjamin, ainda que dotada de certa dose de pessimismo e fatalismo,

A lei destas oscilações (entre violência que põe e violência que conserva o direito) baseia-se no fato de que toda violência conservadora enfraquece, ao longo do tempo, indiretamente por meio da repressão das forças hostis, a violência criadora que era representada nela (...) Isto dura até o momento em que novas forças, ou aquelas primeiramente oprimidas, tomam a dianteira em relação a violência que até então havia posto o direito e fundam assim um novo direito destinado a uma nova decadência.⁶⁷

Com isso em mente, surge a seguinte pergunta: seria possível integrar estes espaços de conflito de modo harmônico? Haveria como ponderar o se pensar nas relações do direito com a sociedade a partir de referenciais que, ao mesmo tempo, respeitem a diferença e tenham um alcance que ultrapasse a barreira do local e do particular?

⁶⁶ WOLKMER, A C. *Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico*. 2008, p. 15

⁶⁷ BENJAMIN, W. 1974-1989, p. 155-156 In; AGAMBEN, *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua*. 2002, p. 65.

2.4 O DISCURSO INTERCULTURAL NA ANÁLISE DOS DIREITOS: EM BUSCA DE UM ESPAÇO POLISSÊMICO

Não nos parece provável que estas perguntas se desdobrem em afirmações dentro de uma lógica hegemônica, ao menos enquanto considerarmos que os espaços de diálogo do direito ainda tendem a passar pelo filtro do estado nacional e de sua racionalidade, que restringem o conteúdo da norma e da garantia de seu cumprimento a um espaço territorial, a uma população específica e a uma série de outros critérios altamente delimitados – o que acaba entrando em choque com as outras fontes jurídicas advindas de grupos que estão fora das fronteiras do direito.

Na tentativa de romper com esses processos de concentração de poder, os direitos humanos foram concebidos, então, como contrapontos a uma lógica restritiva da lei no estado nacional moderno, tendo variáveis graus de sucesso em estabelecer um patrimônio comum de direitos a toda a espécie humana.

Porém, desde as primeiras tentativas de sua aplicação, na segunda metade do século XX, até o momento presente, a própria pretensão de escopo dos direitos humanos tem sido contestada, jogando luz sobre a possível incompatibilidade de uma universalidade irrestrita de direitos por conta dos diferentes referenciais culturais adotados. Raciocínio que se torna ainda mais complicado quando pensamos em quais são as fontes originárias destes direitos humanos e sob quais referenciais intelectuais eles foram inicialmente elaborados, levantando o questionamento sobre a natureza ocidental dos direitos humanos.

Boaventura de Souza Santos é eloquente em exemplificar esta estranha posição em que se encontram os direitos humanos e sua pretensão de universalidade, ajudando, mesmo que incidentalmente, a reforçar as fronteiras entre centro e periferia. Diz o autor que,

A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado – uma forma de globalização de-cima-para-baixo. Serão sempre um instrumento do “choque de civilizações” tal como o concebe Samuel Huntington (1993), ou seja, como arma do

Ocidente contra o resto do mundo ("the West against the rest"). A sua abrangência global será obtida à custa da sua legitimidade local.⁶⁸

A solução encontrada para reverter este processo então, constitui-se em reorganizar o espaço e estes direitos, estabelecendo um novo tipo de discurso acerca destes conceitos. Assim segue Boaventura ao dizer,

Para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização de-baixo-para-cima ou contra-hegemônica, os direitos humanos têm de ser reconceptualizados como multiculturais. O multiculturalismo, tal como eu o entendo, é pré-condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra-hegemônica de direitos humanos no nosso tempo.⁶⁹

É neste ponto que entram em jogo a polissemia e a hermenêutica diatópica propostas por Raimon Panikkar, como forma de dar coesão ao diálogo intercultural (ou multicultural, como prefere Boaventura), sem, contudo, estabelecer relações verticais entre culturas. Conceitos e ferramentas epistemológicas são particularmente importantes em um trabalho como este, que tenta de algum modo realizar uma roda dialógica entre diversas populações que, mesmo tendo certos pontos de convergência, ainda possuem e expressam um *ethos* distinto e particular.

Essas ferramentas são interessantes na composição deste diálogo justamente porque nossa compreensão dos sistemas culturais a nível global será sempre enviesada, já que somos sempre parte de um sistema e de uma cultura cuja visão de mundo inevitavelmente volta-se para si mesma, julgando as demais a partir destes referenciais incompletos e incapazes de abraçar a totalidade da vivência humana. A hermenêutica diatópica se exime da pretensão de sanar essa incompletude e, ao contrário, ela a abraça e tira dela sua força, como explica Boaventura:

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os topoi de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo

⁶⁸ SANTOS, B S. *Uma concepção multicultural de direitos humanos*. 1997, p. 18

⁶⁹ *Idem*.

contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu carácter diatópico.⁷⁰

Todo este esforço se aplica na dimensão simbólica da cultura, em seu *mythos*, não no seu *logos*. A polissemia se constitui justamente da compreensão múltipla das unidades simbólicas que se cristalizam no imaginário, nas cosmovisões e nos saberes. Não através de um relativismo, mas na forma de um perspectivismo – ou, como Pannikar aponta, uma relatividade.⁷¹

Retornando ao caso aqui em estudo, a aplicação fundamental desta lógica se desenrola em sua dimensão jurídica. Christopher Eberhard explicita bem a aplicação do interculturalismo nas formas legais ao dizer que “não é suficiente estarmos cientes dos processos e lógicas sociolegais das diferentes culturas; é fundamental que se reconheçam suas respectivas visões, horizontes ou universos jurídicos, e seus mitos subjacentes”.⁷²

Deste modo, o que se pretende com essa abordagem não é interpretar as culturas e movimentos indigenistas e suas consequências jurídicas como dimensões a serem filtradas pela ótica do estado nacional hegemônico e transformadas em mais um processo fundamentalmente escorado sobre categorias de conhecimento eurocêntricas. O objetivo é criar um espaço de reconhecimento de lógicas inteiramente distintas da organização formal de estado exportada pela administração colonial em nossa trajetória histórica e, talvez, este seja justamente o maior desafio material de uma aproximação intercultural do problema.

⁷⁰ *Ibidem*. p. 23

⁷¹ A distinção que se faz destes conceitos é de que o primeiro restringe o reconhecimento de um conjunto de ideias, pois, segundo o autor, “la relatividad cultural que un discurso intercultural defiende no tiene nada que ver con el tal relativismo. La relatividad inherente a la interculturalidad no cuestiona los descubrimientos de una cultura, pero tampoco los absolutiza. Los relativiza, esto es, los considera válidos y legítimos en el seno de una determinada cultura y dentro de los parámetros admitidos por aquella” PANNIKAR. R. *Religión, filosofía y cultura*. 2000.

⁷² EBERHARD, C. *Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica*. 2004, p. 175

3 PLURALISMO, EMANCIPAÇÃO E COMUNIDADES TRADICIONAIS: UMA ANÁLISE DO INDIGENISMO NA AMÉRICA LATINA A PARTIR DOS CAMPOS JURÍDICOS

Com estas propostas em mente, faz-se necessário buscar a fundo a história e as raízes das questões indígenas na América Latina para compreender as evoluções constantes das lutas e demandas das comunidades tradicionais, tal como o impacto destas movimentações em nosso passado recente e suas possíveis projeções para o futuro.

Do mesmo modo, tenta-se realizar um esforço de integração entre as diferentes realidades nacionais enquanto participantes deste processo de descolonização, buscando uma aproximação entre as nações que compartilham histórias sociais similares, sem desconsiderar suas profundas particularidades locais e seus trajetos únicos em direção a estes avanços.

Este raciocínio é ainda mais importante para o Brasil, uma vez que ele se apresenta como o país latino mais distante de responder estas questões,⁷³ muitas vezes se colocando em uma posição de extremo distanciamento em relação a seus vizinhos geográficos, quer seja pelas diferenças no processo de consolidação do estado nacional brasileiro ou do trato das questões campesinas, quer seja pela óbvia barreira linguística. Estas questões devem ser especialmente trabalhadas e explicitadas como forma de incentivar o diálogo necessário para a uma relação mais harmônica e uma busca pela identidade dos estados deste “extremo ocidente”.⁷⁴

Portanto, este capítulo não busca oferecer grandes questionamentos teóricos, mas dados palpáveis que nos auxiliarão nas reflexões que estão por

⁷³ As questões indianistas, sobretudo, são particularmente negligenciadas devido ao número reduzido de índios e descendentes de indígenas em nosso país, que não supera 0,4% do total populacional, representado uma minoria praticamente negligenciável politicamente. Cf. (www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/indigenas/tab1_1.pdf)

⁷⁴ Conceito apresentado por Alain Rouquie, na mesma esteira da transmodernidade de Dussel, ao assumir que não cabe a nós falar da identidade nacional da América Latina, uma vez que a própria latinidade carrega uma carga de valor externo – muitas vezes pejorativo – que não se aplica à realidade social do continente e adotando, assim, a terminologia própria de chamar nossa região de “extremo ocidente” (ROUQUIE, A. *O extremo-ocidente: introdução à América Latina*. 1992).

vir, como forma fundamental de apoio na construção de uma construção ético-crítica.

Oferece-se, assim, um panorama histórico mais detalhado, de forma a especificar certos aspectos dos acontecimentos sociais em torno dos movimentos indigenistas que, para serem compreendidos, necessitam deste encaixe dentro de uma realidade social própria. Assim, tenta-se analisar ao mesmo tempo questões de fundo histórico e suas perspectivas críticas e projeções jurídicas e consequências sociais diretas e indiretas.

3.1 A QUESTÃO INDÍGENA LATINO-AMERICANA: PERSPECTIVAS ORIGINÁRIAS

3.1.1 As experiências indigenistas nos primórdios do colonialismo

A história das lutas indígenas da América Latina é fortemente pautada sobre a discussão colonial. Na verdade, pode-se até dizer que o surgimento de uma identidade cultural indígena está fortemente ligado aos ciclos de desenvolvimento do processo de colonização nas Américas, pois foi justamente o processo sistemático de exploração ou erradicação de certos grupos étnicos que tornou necessária a reflexão sobre os direitos legítimos dos habitantes originários dos locais que passaram pelo processo colonial europeu.

Durante os primeiros anos da interferência europeia nas Américas pouco se havia discutido a respeito das questões indígenas. Uma vez que não havia se imposto um projeto de estado nos moldes europeus para o novo mundo, quaisquer conflitos entre colonizadores e colonizados representavam mais uma questão local do que reflexos de um plano político.

Naquela época, apenas se esboçou o início de uma discussão a respeito da legitimidade do domínio colonial com o fortalecimento da escravidão indígena e o aprofundamento da mestiçagem e da exploração natural das terras americanas, o que acabou por levantar alguns questionamentos que, apesar de terem sido muito prontamente desconsiderados pelas monarquias europeias, serviram para embasar um projeto de alteridade nas relações entre brancos e índios no continente.

Estes primeiros esforços são o resultado de questões muito mais teosóficas do que propriamente éticas ou humanitárias, sendo respaldados muito mais sobre a piedade cristã do que sobre o reconhecimento da autonomia política e cultural dos nativos. Também eram frequentemente carregados de um racismo ou suprematismo accidental ao sugerir, mesmo que implicitamente, a condição dos silvícolas como seres humanos com faculdades mentais inferiores, sendo, portanto, obrigação cristã lhes prestar assistência.

Antônio de Montesinos, jesuíta espanhol e importante figura nos primeiros anos da expansão colonial Ibérica, foi um dos primeiros a assumir um discurso mais politizado sobre a legitimidade da coroa em invadir os territórios indígenas, sendo o seu sermão aos colonizadores da pequena ilha de São Domingos em 1511 o desencadeador das primeiras discussões legais a respeito da proteção dos direitos indígenas na colonização espanhola. Nele, Montesinos perguntava:

“Com que direito haveis desencadeado uma guerra atroz contra essas gentes que viviam pacificamente em seu próprio país? Por que os deixais em semelhante estado de extenuação? Os matais a exigir que vos tragam diariamente seu ouro. Acaso não são eles homens? Acaso não possuem razão, e alma? Não é vossa obrigação amá-los como a vós próprios?”⁷⁵

O impacto do sermão de Montesinos foi sentido em toda a América Ibérica, influenciando outros sacerdotes que, como ele, assumiram a posição de defender os direitos das populações nativas. Esse é o caso de Bartolomé de Las Casas e Francisco de Vitória, fundador da escola de Salamanca, que também produziram diversos tratados rechaçando o conceito de “servidão natural”, expondo o que muitos podem considerar alguns dos primeiros temas de direito internacional.

A importância deste movimento é ainda mais intensa ao considerarmos que foi a partir dele que se formularam as primeiras legislações específicas sobre os direitos dos indígenas. Apesar de não terem sido levadas a efeito em sua totalidade, elas evidenciavam a abertura de alguns colonizadores em dar

⁷⁵ O discurso representava uma ruptura tão grande dos ideais coloniais que Montesinos foi acusado de incentivar a revolta e desarmonia da população. Hans-Jürgen Prién diz a respeito do caso que: “ninguno de ellos quiso oír tales palabras. El escándalo llenó la ciudad, aunque los dominicos estaban unidos frente a la población. En 1515 el Rey Fernando exhortó al gobernador Diego Colón a reducir a razón a los dominicos y que, en caso contrario, los remitiera a Catilla, pues con semejantes ideas resultaban peligrosos” (PRIÉN, H. *La historia del cristianismo en America Latina*. 1985, p. 164).

visibilidade à questão indigenista, mesmo que pensada apenas a partir de um ponto de vista eurocêntrico, como explica Antonio Patativa Sales,

As “prédicas escandalosas” de Montesinos, em 1512, foram os principais estertores a acender os debates sobre a legitimidade das coroas ibéricas escravizarem os índios da América Espanhola, bem como do Caribe, América Central, Colômbia, México, Venezuela e Peru. A coroa ibérica de um lado, ávida por toda a sorte de riquezas do Novo Mundo, à custa de milhares de vidas; de outro os dominicanos, denunciando com suas prédicas a espoliação da terra e o extermínio dos verdadeiros donos dela: os índios. A celeuma chegou a tal ponto que, em 1512, uma Junta real foi organizada em Burgos, para tratar do problema: a Junta de Burgos. Daí em diante, pequenas vitórias foram conseguidas por Las Casas em favor dos índios. No começo dos anos quarenta (1541), ele conseguiu que se proibisse que os espanhóis da América trouxessem escravos índios e, em 1542, conseguiu que se promulgassem as *Leyes Nuevas de Índias*.⁷⁶

Os trabalhos de Francisco de Vitória, por sua vez, mostraram-se ainda mais avançados no que diz respeito ao reconhecimento da autonomia indígena. Com seu conjunto de obras – *De potestate civili* (1528), *De Jure belli Hispanorum in barbaros* e *De Indis* (1532) –, Vitória discute não apenas a legitimidade do governo hispânico sobre os gentios, mas também a existência de direitos supranacionais que deveriam ser comuns a todos os homens.

Ao dizer que qualquer povo tem o direito natural de se constituir em república, sendo limitados unicamente pelo vínculo comum da raça humana, Vitória ao mesmo tempo em que rechaça a concepção de servidão natural (uma vez que reconhece uma unidade intrínseca da humanidade), assume como legítima a organização política dos grupos indígenas, uma vez que, dotada dessa *societas naturalis* que os torna soberanos, seu regulamento é possível por meio da vinculação a uma comunidade internacional.⁷⁷

Com o fim do primeiro ciclo de exploração das colônias, a discussão sobre as questões indígenas entraria em um estado de dormência por um longo período. A intensidade destes conflitos e questionamentos foi severamente reduzida conforme se consolidou o processo de urbanização dos assentamentos europeus no continente, reestruturando as dinâmicas de povoamento indígena

⁷⁶ SALES, A. *Bartolomé de las Casas e Francisco de Vitoria: filosofia política e moral no debate sobre o direito natural e o direito das gentes no Novo Mundo*. 2012, p. 57

⁷⁷ *De pot. Civili*. In: URDANOZ, T. *Obras de Francisco de Vitoria: Prelecciones Teológicas*. 1969, p. 168

nas áreas habitadas pelos colonos e resultando em um processo de miscigenação intensa ou no isolamento de certos grupos étnicos nos anos que viriam a seguir.

A diminuição do uso de mão de obra escrava indígena também ajudou a reduzir as tensões entre os defensores dos direitos indígenas. Impulsionada pelo trabalho de Las Casas e Vitória na coroa ibérica, a medida também chegaria ao Brasil anos depois pelas mãos de Mem de Sá, que, em 1556, promulgou uma lei que acabava com a escravização forçada dos indígenas, determinando que os índios só poderiam vender a si mesmos em caso de extrema necessidade, sendo que todos os casos deveriam ser obrigatoriamente submetidos à autoridade central para exame.⁷⁸

3.1.2 Katari e Amaru: insurgências indígenas no século XVIII

É certo, porém, que a exploração dos povos indígenas permaneceu presente na realidade colonial por muitos anos, ainda que não diretamente pelo trabalho escravo. Esse é o caso da imposição de trabalho forçado aos índios nas áreas mais distantes dos centros urbanos e, portanto, pouco supridas pelo tráfico negreiro, como, por exemplo, na mineração das regiões montanhosas andinas (a chamada mita), ou nos serviços de manufatura têxtil (as chamadas obragens).

Sobre a prática, exemplifica Boleslao Lewin:

En el engranaje social de la colonia los indios, básicamente, constituían la capa labradora. Sobre ellos reposaba el trabajo en la agricultura y la labor no especializada en la minería. Su trabajo tanto en el agro como en otras ramas de la actividad productiva era obligatorio. A la minería le proporcionaba su mano de obra en forma de mita, un servicio periódico, en cierta manera parecido al reclutamiento militar moderno. Nada hubo para el indio más odioso que la mita. Ésta lo arrancaba, por un tiempo de diez meses o para siempre, del ambiente que le era peculiarmente propio – no obstante las presiones motivadas por la Conquista –, lo arrojaba aun mundo extraño geográfica y socialmente, lo condenaba aun trabajo al que no estaba acostumbrado y lo entregaba amanos dé explotadores mucho más insaciables que los que había conocido en su comarca natal.⁷⁹

⁷⁸ “Resoluções da junta da Bahia sobre as aldeias dos padres e os índios”. 30 de julho de 1566, pp. 354 e seguintes.

⁷⁹ LEWIN, B. *Tupac Amaru*. 1999, p.8

Soma-se a este fato o desastrado processo de introdução do índio nas comunidades urbanas – sobretudo nos países andinos – que apenas serviu para retardar um inevitável conflito entre os colonizados e as elites locais.

Explica-se: com o considerável aumento da miscigenação durante o século XVIII⁸⁰ entrou para o imaginário etnográfico americano a figura do *mestizo* e pouco se fez para inserir verdadeiramente o indígena dentro da sociedade, apenas colocando mais combustível nas tensões sociais ao gerar um grupo social discriminado tanto pelos brancos colonizadores, que os consideravam como cidadãos de segunda linha, quanto pelos próprios grupos indígenas, que não enxergavam nos mestiços os mesmos referenciais culturais.⁸¹ A problemática da busca de uma identidade cultural dos mestiços, assim como a definição de seu status dentro da sociedade, viriam a se tornar peças fundamentais para a insurgência de um movimento indigenista organizado na América Latina.

As mudanças estruturais sofridas pelo sistema colonial neste mesmo período acabariam impulsionando outras movimentações insurgentes que ajudariam a pavimentar a compreensão moderna da questão indigenista. Uma expressão particularmente importante se dá por meio das revoltas indígenas que se tornaram mais intensas e numerosas nos anos que precedem a transição para o período republicano no continente.

Os levantes de Túpac Amaru e Tomás Katari, no final do século XVIII, são icônicos como alguns dos primeiros movimentos organizados de resistência a interferência espanhola nas organizações políticas indígenas, auxiliando no resgate de uma consciência étnica na região do Peru e Bolívia, sendo os precursores das reivindicações indígenas modernas.

⁸⁰ Explicada pelo sensível processo de urbanização nas colônias já que, ao contrário dos povoados, a dinâmica de controle social nas cidades era menos intensa, sendo que própria estrutura menos complexa e variada do campo oferecia menos alternativas de atividade sexual, tendo o aumento das cidades propiciado um maior número de uniões extemporâneas entre brancos, índios e negros. Cf (MEZA, R, *Población, poblamientos y mestizajes. Una aproximación al último siglo colonial. In Historia de América Andina: El sistema colonial tardío*, 2001, p. 163)

⁸¹ Tal era a discriminação contra os mestiços que seus direitos eram ainda menores e menos significativos do que os das populações nativas, que de seu modo ainda detinham certas autonomias administrativas das quais os mestiços não gozavam, como exemplifica Lewin: “Salvo en casos excepcionales, a los mestizos tampoco se los juzgaba apropiados para el ejercicio de las armas ni dignos de la honra de andar a caballo” (LEWIN, B. *op. cit.* 1999, p.15).

A trajetória destas lideranças indígenas está relacionada diretamente com os processos de reforma da monarquia espanhola durante o reinado de Carlos III que, adotando os princípios do chamado despotismo esclarecido, iniciou um profundo plano de recuperação da metrópole espanhola após a crise política e a estagnação econômicas ocorridas com a guerra de sucessão ao trono, ocorrida no início do século XVIII.

Voltadas a proteger e beneficiar a imagem pública da coroa espanhola em sua terra natal, as medidas de Carlos III acabaram gerando descontentamento entre os habitantes das colônias. Buscando exercer um controle mais rígido sobre as relações de comércio com a metrópole, Carlos III implantou os novos vice-reinados do Peru e de La Plata, reestruturando o controle administrativo da região e acabando com o sistema de compra de cargos públicos, majoritariamente ocupados por *criollos*, e enviando para as Américas funcionários europeus para ocuparem os seus lugares.⁸²

Se não bastasse a medida política impopular, a coroa ainda elevou drasticamente o imposto sobre produtos vindos da colônia e ampliou a sua política de monopólio prevista no pacto colonial, alienando ainda mais os habitantes das regiões dominadas pela Espanha e onerando, sobretudo, os camponeses e pequenos comerciantes em detrimento dos que tinham relações mais próximas com a Coroa Espanhola.

Com a implantação de aduanas em Lima em 1773 e, posteriormente, em Cochabamba, que se somaram as já implantadas aduanas de Potosí e La Paz, também aumentou a fiscalização sobre o pagamento das *alcabalas*, o imposto geral devido à coroa pela circulação de produtos que, gradualmente, passou a incluir também a produção de grãos, aguardente e coca aos produtos sujeitos à tributação. Assim, subitamente, os indígenas daquelas regiões, que sempre puderam cultivar livremente para a sua própria subsistência, agora tinham que pagar a metrópole para exercer um direito que, em toda sua trajetória histórica e social, sempre havia sido deles.

⁸² ORTIZ. A. *La sociedad americana y la corona española en el siglo XVII*. 2005, pp. 324-356

O golpe final veio com a adição dos *cholos*⁸³ ao rol de indivíduos sujeitos a cobrança de tributos pessoais, colocando mulatos e mestiços em estado de alerta e agravando ainda mais as tensões entre as elites dominantes e as classes trabalhadoras, que se sentiam excessivamente oneradas pelas políticas de intervenção espanholas. Não demorou muito para o crescente clima de insatisfação das populações camponesas, indígenas e mestiças se tornar uma revolta aberta, acolhida sob a bandeira de líderes populares que propunham um estado autônomo e independente.

No Peru, a figura central da chamada “grande rebelião” de 1780 foi o Marqués de Oropesa, José Gabriel Condorcanqui Noguera, ou, como viria a ser chamado, Túpac Amaru, um mestiço de origem inca que encabeçou o maior movimento independentista e indigenista da história do país.

Túpac Amaru era o *curaca*⁸⁴ das regiões de Surimana, Tungasuca y Pampamarca no Peru. Tendo sido criado como mestiço por grande parte de sua vida, foi apenas na vida adulta que Túpac Amaru abraçou sua origem inca (tal como a sua ascendência nobre) e realizou o processo de resgate e valorização cultural que seria a marca de sua luta, defendendo o uso público do idioma quéchua e o fim de toda e qualquer exploração forçada pelas quais as populações indígenas eram submetidas, culpando os corregedores dos territórios coloniais pela má administração e pelos abusos cometidos contra os grupos nativos. Outra marca de Amaru era suas propostas eminentemente progressistas, sendo uma das primeiras figuras públicas a decretar o fim da escravidão negra na América Latina, ainda em 1780, durante o seu domínio temporário sobre o vice-reinado do Peru após o combate contra o reduzido exército espanhol.

A icônica revolta amarista se iniciou após a frustrada tentativa de negociar o fim do regime de trabalho forçado às populações indígenas com o governo de Carlos III, levando ao assassinato do governador de Potosí, Ventura Santelicese, partidário do movimento de Amaru. Revoltado pela barbárie cometida pelos

⁸³ No caso, descendentes mestiços de espanhóis e indígenas, assim como seus próprios descendentes, com até o mínimo de 25% de ascendência espanhola.

⁸⁴ O equivalente ao chefe tribal ou cacique das comunidades familiares conhecidas como *allyu*. Sua função era organizar a comunidade política e administrativamente tal como dividir as tarefas comunitárias de trabalho e realizar a repartição de terras, podendo, por conta de seu status, possuir terras e bens de caráter privado (LEWIN, B. *op. cit.* 1999, pp. 9-11).

espanhóis, o movimento insurgente ganhou forças, agregando camponeses e mestiços a suas fileiras e, inicialmente, tomando o povoado de Pocoata, destruindo a obra que lá se encontrava e destituindo o seu corregedor.

Sentindo que era a hora apropriada de agir, Amaru planejou um golpe contra o corregedor de Canas y Canchis, Antonio Arriaga, realizando uma emboscada que levou a sua captura. Com Arriaga em cativeiro, os partidários de Amaru redigiram uma carta em seu nome que foi enviada ao tesoureiro da corte, requisitando todos os fundos e armamentos que pudessem disponibilizar. A farsa levou a um considerável fortalecimento dos rebeldes, que acabaram por receber da coroa “22.000 pesos, algumas barras de ouro, 75 mosquetes, cavalos e mulas”.⁸⁵

Armados e fortalecidos, os revoltosos e simpatizantes se reuniram em Tungasuca em 10 de novembro de 1780, onde a execução de Arriaga ocorreu com ares de solenidade. Munido de uma falsa cédula real, Túpac Amaru falava como se fosse representante da coroa, declarando os atos do corregedor como “daninhos” e exigindo que seus crimes fossem pagos com a vida, colocando-se como o próprio comandante legítimo da região, abolindo a mita, as obras e a cobrança de impostos. Com essa medida, iniciava-se uma das maiores e significativas revoltas populares na história latino-americana daquele período.

Com as notícias sobre o levante amarista, diversos outros núcleos de resistência indígena começaram a se formar na região, instigados pelas lideranças indígenas locais que compactuavam com os ideais do movimento. A situação de insurreição se tornou tão significativa que as autoridades espanholas reuniram 1.200 homens⁸⁶ para derrotar a milícia comandada por Amaru. Porém, estes números não foram o suficiente para rechaçar as forças revolucionárias, que conseguiram sobrepujar os militares na batalha de Sangarará após reunir um número considerável de aliados dispostos a defender os ideais libertários de Amaru.⁸⁷

⁸⁵ Ibidem, p. 80

⁸⁶ O número de homens é questionado pela pesquisa histórica, pois outros dados documentais atestam apenas 604 combatentes entre os vitimados pelo confronto com a milícia amarista, dando a entender que o número real de soldados espanhol poderia ser consideravelmente menor (Ibidem, p. 86).

⁸⁷ Segundo alguns relatos, os amaristas teriam conseguido reunir mais de dez mil homens até o fim de seu movimento, número muito mais significativo do que previa a administração espanhola

Apesar da vitória em Sangarará, o movimento foi gradualmente perdendo força conforme suas pretensões aumentavam. Determinado a conquistar Cuzco, o grupo de Tupác Amaru logo se deparou com uma imensa resistência organizada pelo visitador real, José Antonio de Areche, que sistematicamente minou a coalizão amarista, conseguindo barrar o avanço rebelde sobre La Paz. Frustrados e divididos por questões internas e por traições de chefes indígenas que queriam manter seus privilégios econômicos, o grupo de Amaru lentamente se desintegrou, tendo muito de seus combatentes mestiços se juntado às forças do governo.

Em poucos meses, o movimento foi sufocado e Amaru foi capturado, sendo executado em Cuzco em maio de 1781. Como forma de suprimir ainda mais os sentimentos nacionalistas e resgatistas representados por Túpac Amaru, a administração de Areche instituiu a proibição do uso da linguagem quéchua, de roupas indígenas e de qualquer menção a seu nome, tornando sua figura símbolo da luta pela liberdade indígena e pela independência do Peru até os dias de hoje.

Mas o levante amarista geraria outras consequências imediatas. Enquanto Amaru estava aprisionado pelo governo, outro de seus aliados políticos, o aimará Julián Apaza Nina, mais conhecido pelo nome de Túpac Katari (em homenagem ao líder indígena precursor da luta contra a mita, Tomás Katari, assinado pouco antes do levante revolucionário) assumiu o controle do grupo.

Katari levou a rebelião para o sul de Cuzco, onde arregimentou mais de quarenta mil homens que sitiaram La Paz por quase seis meses em 1781. Suas forças, apesar de numerosas, eram pouco organizadas, sendo repelidas constantemente em seus ataques e levando a baixas que chegaram a quase vinte mil indígenas.⁸⁸ A rebelião de Katari, embora similar à de Amaru em seu conteúdo, pautava-se em critérios consideravelmente diferentes, remontando muito mais a questões étnicas do que políticas, valorizando mais a cultura e a religião aimará (que era considerada até mesmo por parte do grupo de Amaru, inferior à quéchua). Inclusive, sua postura fortemente xenofóbica foi uma das

da época (ROTONDO, A. *La Oracion de la tarde: novela escrita sobre el célebre drama del mismo título original de Luís Mariano de Larra*. 1863, p. 325).

⁸⁸ PALOMINO. L & TICSE. G. *Nación e identidad en la historia del Perú*. 2008, p. 138.

razões pelas quais os kataristas perderam o valioso apoio dos mestiços durante o cerco a La Paz, levando à inevitável desagregação do movimento.

Assim, as grandes rebeliões indígenas do século XVII, apesar de terem falhado em propor um modelo de estado independente e autônomo, pavimentaram parte do caminho para o ciclo bolivariano de décadas depois, que compartilhava com estas iniciativas os mesmos ideais libertários e anticoloniais. Foi por sua influência que avanços consideráveis foram conseguidos nos anos seguintes, como a abolição da mita e das obragens em 1791. Além disso, suas ideias e propostas para uma valorização das culturas tradicionais motivou diversas das ideias de movimentos emancipatórios contemporâneos, como veremos mais adiante.

3.2 MOVIMENTOS INSURGENTES NO PERÍODO PÓS-COLONIAL

3.2.1 Indígenas nos processos de independência da América Latina

No fim do século XVIII já não era mais possível se pensar nos modelos de exploração colonial como no passado. A independência dos Estados Unidos, a revolução francesa e, sobretudo, as guerras napoleônicas – que desestruturaram todo o projeto político da coroa espanhola – alteraram radicalmente o panorama para o futuro das colônias e as questões de autonomia nacional.

Rebeliões como as de Túpac Amaru já demonstravam a insatisfação dos povos indígenas e dos mestiços quanto às políticas da metrópole em algumas regiões. Assim, não foi nenhuma surpresa constatar que sua presença foi fundamental no processo de independência dos estados americanos, tanto no ciclo de libertação bolivariano quanto em países como o México, que tem na questão do resgate histórico da cultura indígena um dos maiores motes para o seu processo de independência.

O caso mexicano se mostra especialmente pungente para esta problemática, visto que seu processo de independência levou a situações que, um século depois, motivariam a criação do movimento zapatista, que permanece sendo hoje como um dos mais significativos exemplos de luta pela identidade político-jurídica da América pós-colonial.

Foi justamente no início do movimento de independência que essa atuação foi mais forte. O discurso de Miguel Hidalgo y Costilla em Dolores, datado de setembro de 1810, foi especialmente voltado para populares indígenas e mestiços, pleiteando a devolução das terras tomadas pelo governo e a melhora das condições econômicas da região, atingida por uma crise agrícola nos anos anteriores, demonstrando o caráter campesino das reivindicações independentistas.

Foram os índios que marcharam sobre San Miguel el Grande e Celaya nos dias que se seguiram, assim como foram eles que representavam boa parte do exército que sitiou a Cidade do México em outubro do mesmo ano.⁸⁹ Após a execução de Hidalgo, em 1811, a questão étnica se tornou ainda mais central no conflito de independência, colocando mestiços e indígenas rebeldes contra as elites, muitas vezes *creollas e guachapins*,⁹⁰ que tentavam defender seus benefícios. O confronto, assim, era muito mais caracterizado entre diversas facções do povo mexicano do que propriamente contra o governo da Espanha.

Onze anos depois do início das revoltas, o México conquistaria sua independência e autonomia política. Apesar da valiosa participação das comunidades indígenas no movimento independentista – que para muitos dos intelectuais da época era até mesmo visto como uma movimentação majoritariamente indígena⁹¹ – o período republicano acabou não se revertendo em benefícios para os povos autóctones, podendo ser considerado até mesmo um retrocesso em vista das tentativas de incorporar culturalmente a população nativa mexicana sob um ideário nacionalista.

Sobre isso, conceitua Gisela Wobeser,

Una vez lograda la independencia pocos fueron los beneficios inmediatos que obtuvieron los indígenas y más bien resultaron perjudicados. Les afectó el receso económico y la inestabilidad que caracterizó al país durante el primer lustro independiente. Asimismo, les fueron adversas las nuevas leyes emanadas de la república.

⁸⁹ Cf. WOBESER, G. *Los indígenas y el Movimiento de Independencia*. 2011, p. 307

⁹⁰ Respectivamente, espanhóis nascidos na América e aqueles nascidos na própria Europa.

⁹¹ Situação a qual discorre Timothy Anna ao dizer que: “*Apesar de que muchos de los líderes del movimiento encabezado por Hidalgo eran criollos o mestizos, a los ojos de los europeos y criollos del virreinato el levantamiento era eminentemente “indio”. De hecho, esa fue la principal razón por la cual, aun los autonomistas más fervientes, no brindaron su apoyo al mismo*” (ANNA. T. *La independencia de México y América Central*. In: BETHEL, L (Org.) *História da América Latina, da Independência a 1870*, 2004 p. 41).

Mediante las leyes de desamortización de bienes eclesiásticos y comunales, impuesta por ley lerdo de 1856 y la constitución de 1857, como parte del programa liberal republicano de los gobiernos de Ignacio comonfort y Benito Juárez, se disolvieron las repúblicas de indios y las llamadas parcialidades o entidades indígenas situadas dentro de algunas ciudades; se suspendió el régimen jurídico especial de que gozaban, que incluía la existencia de juzgados para los indios, y, lo más grave, se abolió la propiedad comunal de la tierra.⁹²

Estas medidas tomadas pelo governo republicano se tornariam a pauta do movimento indigenista mexicano (que pela primeira vez assumia este nome para si, apesar do termo estar mais ligado na época à inserção do índio no projeto de edificação nacional do que ao planejamento político e à análise social da questão dos povos tradicionais), que, como veremos posteriormente, passaria quase a totalidade do século XX tentando reverter as injustiças causadas pela constituição de 1856.

Na Bolívia, como já disposto, os levantes indígenas foram precursores dos movimentos independentistas, sendo a revolução Cochabamba iniciada justamente pelas manifestações contra a deposição do caquice de San Augustin de Toledo, Manuel Victoriano Titichoca, e tendo novamente os índios locais papel fundamental em diversas fases do conflito, sobretudo na formação das *montoneras*,⁹³ que lutaram contra o regime colonial durante o período das republiquetas bolivianas.

As *montoneras* lutaram também no Peru, minando os exércitos reais de Valdez e Ricafort em 1821, na famosa batalha de Quiapata, e forçando os generais a recuar até Canta, onde clamaram pela ajuda das tropas de Ramón Rodil. Ele, por sua vez, em seu caminho até Lima, também encontrou resistência dos grupos guerrilheiros e das comunidades locais, que conseguiram dar ao movimento independentista um precioso tempo para se organizar contra as incursivas realistas.

Em julho do mesmo ano, foram os índios e mestiços dos povoados vizinhos que esperaram às portas de Lima para confrontar um exército desmoralizado pelas derrotas e por uma epidemia de cólera, sem nem ao menos

⁹² WOBESER, G. *Op. cit.*, p. 307

⁹³ Classificam-se como *montoneras* os grupos autônomos guerrilheiros ou milicianos, atuantes em zonas rurais e periféricas que lutam contra o governo, sendo a sua atuação fundamental no processo de independência de diversos países da América do Sul.

terem sido convocados pelo líder dos independentistas, Don José de San Martín, finalizando assim as pequenas esperanças dos defensores da monarquia de manter o governo espanhol.

Curiosamente, houve processos de independência dos ciclos bolivarianos que nem sempre contaram com um grande apoio dos grupos indígenas, colocando em conflito nativos que se dividiam entre a defesa de uma monarquia paternalista e um novo governo que propunha reverter algumas injustiças históricas perpetuadas pelo colonialismo.

Explica-se este fenômeno pela percepção cultural do vínculo com a coroa espanhola. Para muitas tribos indígenas, a ligação da tribo com o rei era pessoal, resultado de um acordo de proteção dos índios em troca do pagamento de tributo para a coroa. Se a administração local não se mostrasse especialmente opressora ou tolhesse as liberdades da tribo em nome da metrópole, havia poucas razões para se pregar a mudança de governo.

A respeito do tema, discorre Gisela Wobeser,

Cabe resaltar que los indios insurgentes no buscaron la independencia de nueva España o de América Septentrional, para decirlo en términos de la época. En primer término carecían de una percepción clara del régimen novohispano y del territorio que comprendía el reino de nueva España. Si bien se sentían súbditos del rey de España, imaginaban esta relación como un vínculo personal, producto de un convenio entre las comunidades y la corona, mediante el cual las primeras aceptaban pagar el tributo, mientras el rey asumía la obligación de protegerlos. Desde el siglo XV se había creado en su imaginario una desvinculación entre el rey y sus funcionarios, lo que les permitió ser fieles al primero a pesar del mal manejo de la administración virreinal. esta forma de pensar se reflejaba en la expresión “Viva el rey y muera el mal gobierno”, utilizada, por ejemplo, durante el tumulto de 1692 en la ciudad de México.⁹⁵

A Colômbia é uma grande representante deste caso específico, onde a presença dos índios foi bem mais significativa do lado realista do que do revolucionário. Atemorizados pelas medidas de igualdade cívica dos independentistas, que abolia o sistema de corregedorias indígenas e a isenção fiscal das comunidades nativas, poucas foram as províncias em que os índios ficaram ao lado dos exércitos insurgentes.

As tribos indígenas vizinhas aos povoados de Mamatoco, Gaira, Bonda e Ciénaga mais de uma vez enviaram tropas para deter o avanço das forças de

⁹⁵ WOBESER, G. *Op. cit.*, p. 305.

independência nas incursões de 1813, sendo sua lealdade à coroa muitas vezes elogiada pelos realistas. Tamanho foi o apoio dos índios que, em 1816, o governo espanhol nomeou o cacique de Mamatoco como o comandante das tropas reais, sendo que seu apoio perdurou até o último ano dos conflitos. Os povos indígenas foram responsáveis pela manutenção de grupos de guerrilha que resistiriam até o final a revolução, conseguindo retomar Ciénaga e Santa Marta, a antiga sede do governo realista, em 1823, quando a guerra já era considerada perdida por diversos dos partidários da monarquia espanhola.⁹⁶

3.2.2 Soberania e resistência: a experiência Mapuche

Na esteira das revoltas populares ocorridas no Peru na metade do século XVIII, a situação indígena no Chile tomou alguns contornos dramáticos com a expansão nacional para os territórios da Patagônia e da Araucania depois de séculos de conflitos, desembocando em outra das mais significativas lutas por identidade e soberania deste período.

Explica-se: desde o século XV, os espanhóis estiveram em guerras constantes com os povos indígenas que habitavam a parte sul do país. Pedro de Valdivia, governador e capitão geral do Chile até 1554, travou uma árdua batalha para estabelecer a colônia hispânica na região, mas nunca realmente conseguiu o domínio pacífico de suas terras, sendo a história chilena destes primeiros séculos de domínio colonial bastante conturbada.

Tanto é que, em 1641, o Parlamento de Killen concedeu a autonomia legal e administrativa dos índios ao sul do rio Bío-Bío, uma vez que manter as terras conquistadas pelas tropas hispânicas havia se provado um esforço fútil, considerando-se as constantes retomadas e revoltas dos povos indígenas locais. Essa fronteira instável se manteve por mais de 340 anos, fazendo com que a Espanha fosse forçada a manter um considerável contingente de tropas permanentes na região, no conflito que ficou conhecido como a Guerra de Arauco.

Isso durou até a metade do século XIX, logo depois da independência do Chile, quando finalmente as tropas chilenas pareciam organizadas e bem

⁹⁶ Cf. RAMOS, J. *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. 2007.

equipadas o bastante para sobrepujar as forças locais, tornando a situação dos povos indígenas chilenos pouco promissora. A ameaça de um genocídio para encerrar de vez com a resistência as forças coloniais e tomar a região – rica em nitratos e guano, produtos altamente cobiçados pela indústria bélica para a produção de pólvora –, parecia cada vez mais concreta, sobretudo depois das revoltas populares de 1851 e 1859 terem sido repelidas com especial brutalidade.⁹⁷

Nesse período histórico, a identidade étnica dos indígenas da região (anteriormente chamados coletivamente de *reche*) já havia se consolidado sob uma única bandeira, os Mapuche. Ainda que nos quase quatro séculos de conflito com os hispânicos uma série de diferentes etnias habitasse a Arucania, com diferentes línguas e costumes, foi através das constantes guerras que as estruturas de poder e as organizações sociais se transformaram, criando uma incomum unidade identitária dos índios do centro-sul chileno, como expõe Guillaume Boccara ao dizer: “*Las tentativas de conquista y colonización del centro-sur de Chile produjeron un efecto que podríamos llamar 'perverso', en el sentido de efecto no querido o no esperado: el nacimiento de una nueva entidad e identidad étnica: los mapuche*”.⁹⁸

Nesse contexto, onde o temor de um massacre coexistia com a emergência de uma identidade cultural única, uma medida incomum e desesperada foi desenvolvida para tentar evitar uma guerra entre os chilenos e os mapuche: a criação de um estado autônomo mapuche na Araucania e na Patagônia. Essa medida, teoricamente, forçaria os chilenos a desistirem dos seus planos de conquista pela ausência de *casus belli*.

Ao contrário das revoltas populares ocorridas no restante América Latina neste mesmo período, podemos considerar que um dos pivôs da experiência mapuche veio nas mãos de um europeu, Orelie-Antoine de Tounens, um advogado francês que, após ler *La Araucana*, poema épico de Alonso de

⁹⁷ Temor justificado, uma vez que justamente os avanços na tecnologia e na organização militar vieram a culminar na Guerra do Pacífico em 1879, onde o Chile lutou contra forças conjuntas do Peru e da Bolívia pelo controle de terras e recursos na região norte do país. Sobre isso Cf. TALBOTT, R D. *A History of the Chilean Boundaries*. Tese (Doutorado em História) – Urbana: Universidade de Illinois. 1959.

⁹⁸ BOCCARA, G. *Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Restructuración Entre Los Indígenas del Centro-Sur de Chile*. 1999, p. 440

Ercilla,⁹⁹ resolveu se unir à causa dos indígenas, rumando para o Chile, aprendendo espanhol e indo viver entre os mapuche. Lá, ele propôs a ideia de constituir um reino como forma de garantir a autonomia prometida pelo parlamento espanhol séculos antes.

Contra todas as possibilidades – uma vez que até mesmo a presença de brancos entre os mapuche era vista com maus olhos e muitas vezes repelida com hostilidade –, Tounens foi surpreendentemente bem-sucedido em convencer as lideranças mapuche do seu plano, reunindo uma grande assembleia tribal (a chamada *Futha koyan*) em novembro de 1860.

Nessa assembleia, Tounens, junto de Kilapan e Kalfucura, dois dos chefes mapuche das regiões de Gulumapu e Puelmapu, e de outras lideranças indígenas locais, estabeleceram uma série de documentos constitucionais baseados no modelo francês. Esses papéis sustentavam a existência do Reino da Araucanía e Patagônia, uma monarquia constitucional hereditária que tinha como rei o próprio Tounens.¹⁰⁰

Nos meses seguintes, a existência do Reino da Araucanía e Patagônia foi visto com incredulidade por parte do governo chileno, que ignorou as tentativas de contato de Tounens, tratando as demandas do pretenso rei com escárnio e como um produto de loucura. As coisas só mudaram após o retorno de Tounens a Araucanía, em 1861, em uma tentativa de angariar mais suporte dos mapuche para fortalecer a reivindicação pela autonomia, o que gerou uma série de boatos sobre uma nova revolta dos mapuche, forçando as forças militares a agirem.¹⁰¹

Em 1862, Tounens é capturado próximo à fronteira da Patagônia e acaba sendo preso e deportado de volta a França depois de ser considerado insano.

⁹⁹ O poema descreve as lutas entre os espanhóis e os mapuches na Guerra do Arauco, mais especificamente entre Pedro de Valdivia e os caciques mapuches Lautaro, Fresia, Colo e Caupolicán. Nele, são atribuídas várias características heroicas aos povos indígenas, ecoando a estrutura dos épicos gregos. Cf. QUINT, David. *Epic and empire: politics and generic form from Virgil to Milton*. Princeton: Princeton University Press. 1993.

¹⁰⁰ Fato este explicado pela historiografia moderna muito menos como um movimento oportunista de Tounens – retratado pelos seus opositores como um aventureiro quixotesco em busca de glória –, e muito mais como uma tentativa desesperada dos mapuche em demandar legitimidade a sua demanda pela terra e pela autonomia, visto que aos olhos deles um europeu teria muito mais sucesso em dialogar com seus pares do que um mapuche. Sobre isso: Cf. GIL-MONTERO, Martha, *The Elusive Reign of Orelie Antoine*, America. Vol 42. Set-Out 1990.

¹⁰¹ GIL-MONTERO, M. *Op. Cit.* p.4

Lá, ele escreve suas memórias e tenta angariar apoio à causa, retornando a Araucanía em 1869 para a surpresa de seus aliados mapuche, que já o consideravam morto.

Neste meio tempo, a campanha capitaneada pelo coronel Cornelio Saavedra Rodríguez, responsável pela manutenção militar da Araucanía, havia se intensificado. O processo chamado de “a pacificação da Araucanía” foi uma brutal campanha militar iniciada em 1861 que, estima-se, reduziu a população mapuche no Chile de meio milhão no século XIX para apenas vinte e cinco mil no início do século XX¹⁰² – resultado não apenas da violência e dos conflitos diretos com os militares, mas da miséria, fome e doenças deixadas para trás com o fim da ocupação.

Com a volta de Tounens em 1869, o coronel Cornelio Saavedra Rodríguez, temendo uma nova revolta popular e a intensificação dos conflitos, coloca uma recompensa pela cabeça do francês que, mesmo protegido por seus aliados, se vê forçado a voltar para a França em 1871. Ele parte em busca de recursos para lutar contra a crescente ocupação chilena no território mapuche – resultado da guerra declarada aos indígenas em 1870 –, porém, não é particularmente bem-sucedido nesta empreitada, angariando pouco suporte financeiro e bélico e sendo capturado novamente em seu retorno, em 1876, vindo a falecer dois anos depois.

No final, foram vinte anos de intensos combates entre o exército chileno e as várias tribos mapuches. A superioridade militar e os armamentos empregados pelo governo acabaram frustrando a possibilidade de resistência a longo prazo, sendo que mesmo alguns focos de insurgência popular ao longo dos anos foram incapazes de reverter este quadro. Com a vitória, o governo chileno confinou as tribos mapuche em uma área limitada a 500 mil hectares de terra, nos chamados *títulos de merced*,¹⁰³ sistematicamente desmantelando o modo de vida tradicional, as terras e a organização política dos mapuche, tendência que salvo raras exceções viria a se perpetuar até o final do governo Pinochet, quase um século depois.

¹⁰² CHURCHILL, W. *A Little Matter of Genocide*. 1997, p. 109

¹⁰³ BENGUA, J. *Historia del pueblo mapuche: Siglos XIX y XX*. 2000, p. 313

Ainda que anedótica, a inusitada experiência do Reino da Araucanía e Patagônia – apesar de frustrada em suas intenções –, adquiriu uma força simbólica durante os anos que se seguiriam, fortalecendo a narrativa histórica da ocupação forçada das terras indígenas e da ausência de legitimidade chilena para governar a região, ainda mais quando confrontada com a decisão espanhola de conceder autonomia aos Mapuche no início da colonização chilena. E ainda que não sirva como bandeira a todos do grupo, é uma experiência histórica que também acabou por colaborar com os movimentos indígenas que até hoje pedem pela autonomia dos povos mapuche e o retorno das suas terras ancestrais.

3.2.3 Políticas indigenistas do período republicano

Após as mudanças trazidas pela ruptura com os governos europeus, a situação dos povos indígenas mudou. Até então, sua exploração, suas relações com a metrópole e seu uso como mão de obra barata se mostravam como questão fundamental dentro do sistema majoritariamente extrativista proposto pelo pacto colonial.

Porém, em termos práticos, o progresso das políticas indígenas se mostrou muito menos significativo do que era esperado. Apesar de uma mudança tão drástica nas estruturas político-jurídicas da época, os retrocessos ocorridos durante o século XIX são quase tão frequentes quanto os avanços.

Como já tratado, a independência mexicana prometia alterar radicalmente a situação dos *pueblos* indígenas na América Central. Realizada justamente sob o mote de devolver a terra às comunidades e reverter a crise econômica que afetava principalmente as populações camponesas, o que ocorreu foram justamente políticas que sistematicamente tentaram erradicar a autonomia dos índios e sua identidade cultural.

O governo de Porfirio Díaz possui um papel dúbio neste jogo de avanços e retrocessos, potencializando uma característica que era particularmente intensa nas ciências sociais da época, o “darwinismo social”. Mesmo tendo servido para justificar políticas racistas e eugênicas por todo o planeta, ele tomou contornos muito próprios na realidade do México republicano.

O *porfiriato*, como ficou conhecido, foi um governo extremamente progressista nas questões científicas e industriais, cujas medidas esbarravam justamente na ausência de uma unidade e identidade nacional. As medidas tomadas pela constituição mexicana de 1857 já buscavam a radical incorporação do índio à cultura mexicana, excluindo práticas culturais seculares, como o cultivo comunal de terras, e extinguindo órgãos de mediação de representação das comunidades indígenas, tudo em prol de tornar o índio um indivíduo pleno da sociedade nacional, nem que para isso os povos tivessem que perder sua identidade.¹⁰⁴

A chave desta questão, para muitos dos teóricos do período, estava justamente na miscigenação, capaz de criar uma nova raça, melhor e mais resistente, e que poderia evitar – por meio de educação e instrução¹⁰⁵ – os motivos que levaram as civilizações indígenas à decadência e à barbárie. Enquanto na Europa a miscigenação era motivo de temor, para muitos mexicanos ela deveria ser celebrada e abraçada como um pilar fundamental da identidade nacional, muito provavelmente por conta da forte presença dos mestiços, índios e camponeses durante a revolução mexicana na década de 1910, demonstrando que sua força e seu peso político não poderiam ser desconsiderados.

Este pensamento transculturalista foi base para todo o movimento indigenista mexicano na virada do século XX, motivando livros fundamentais para a onda nativista que atingiu a cultura mexicana nesse período, como os ensaios *La raza cósmica* (1925) e *Indologia* (1927), escritos por José Vasconcelos. Apesar de bem-intencionados e mais humanistas do que seus pares na época, esses trabalhos ainda encontram um ranço de racismo e suprematismo ao pressupor um evolucionismo histórico e social, como bem exemplifica Martin Staab:

¹⁰⁴ PEÑA, G. *As mobilizações rurais na América após 1930*. 2009, p. 417

¹⁰⁵ Este posicionamento era especialmente defendido pela nova safra de positivistas Comtianos que genuinamente acreditavam no poder transformador da educação, como é o caso de Justo Sierra, que contrariamente aos seus pares positivistas mais tradicionais, compreendia que o índio não é inferior biologicamente, sendo as diferenças culturais produtos de um sistema de educação inferior às necessidades de desenvolvimento (Cf. STAAB, M. *Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857–1911*. 1959, pp. 405–423).

Having accepted the evolutionist's view of many races or ethnic groups in the process of developing, but of each being at a different "level" in this process, the positivists were apparently in a quandary regarding "civilized" man's role with respect to his "less evolved" fellows. In short, should the members of a highly-developed society tinker with "natural" processes, or leave them to run their normal course? Should the civilized *científico* help the Indian progress or leave him to the mercy of the law of the survival of the fittest? *"Se debe, pues abandonar a esos seres, incapaces de oponer una resistencia inteligente a las causas de destrucción que les amenazan?"*¹⁰⁷

A corrente de aculturação indígena se mostraria muito forte até a metade do século XX, motivando diversas tentativas de inserir os índios na sociedade urbana do México, sem, contudo, levar em consideração os desejos das próprias comunidades nestes processos que as colocavam como modelos insustentáveis de vida e fadados a desaparecer frente ao avanço da civilização.

Esse estigma foi tão forte que, em 1940, no primeiro congresso indigenista americano em Pátzucarro, que reuniu políticos, cientistas e líderes sociais, não havia qualquer representação oficial de grupos indígenas. Em seu discurso de abertura, o então presidente do México, Lázaro Cárdenas, insistiu na importância do processo de miscigenação, afirmando que não se deveria "indianizar" a nação, mas sim, "mexicanizar" os índios.¹⁰⁸ A destarte deste problema, o congresso de Pátzucarro acabou se mostrando o pontapé inicial para a articulação dos indigenistas na segunda metade do século.

Ainda assim, a situação mexicana era melhor do que em outros países latino-americanos. Neles, muitas das doutrinas do darwinismo social foram efetivamente usadas como forma de dar embasamento teórico para o extermínio sistemático de indígenas ou para justificar sua inferioridade natural como raça. Em países andinos, onde muitas das elites *criollas* permaneceram no poder após a independência, foi mantida a racionalidade colonial sobre a posição social do índio, levando a declarações como a do antigo presidente boliviano José Manuel Pando (1899-1904). Ele afirmou: "Los indios son seres inferiores y su eliminación no es un delito sino una 'selección natural'".

Na mesma época, no Peru, muitas das discussões sobre a questão indígena se deram por conta da atuação de Manuel González Prada, um escritor,

¹⁰⁷ Ibidem, p. 421

¹⁰⁸ PEÑA, G. op. cit, p. 417

poeta e ensaísta de vertente anarquista, que está até hoje entre as mais importantes e discutidas figuras literárias do país. Suas obras, dotadas de um fortíssimo conteúdo crítico, questionavam as decisões políticas do novo governo peruano que, em muitos aspectos, apenas havia se tornado uma oligarquia a mando dos *criollos* que detinham influência política no período colonial, não havendo uma unidade nacional ou um referencial cultural que consolidasse o Peru como nação.¹⁰⁹

A questão indígena, sobretudo, foi tema central de seu ensaio “*Nuestros indios*”, de 1904, em que já adiantava um tópico extremamente discutido nos estudos subalternos que viriam a surgir quase um século depois. No texto, González Prada defendia as questões de raça como um subproduto dos sistemas coloniais e das lutas de classe, além de propor uma maior autonomia para as comunidades tradicionais com a criação de instâncias comunitárias de defesa contra os grandes latifundiários que ameaçavam usurpar as suas terras. Assim, ele influenciou a construção de movimentos sociais indigenistas combativos, sendo considerado por muitos uma figura referencial do indigenismo peruano.

A Colômbia também foi o lar de outras obras literárias importantes que viriam a marcar o indigenismo da época, como “*La Vorágine*”, de José Eustasio Rivera, e “*Toá*”, de César Uribe Piedrahíta, que exploravam a questão indígena na Amazônia no início do século XX. E “*América, Tierra Firme*”, de Germán Arciniegas, um sociólogo e historiador colombiano, foi talvez a maior inspiração teórica para a construção de uma nova concepção cultural indígena no país, e tangencialmente a construção de muitas das ideias bolivarianistas.

Foi também na Colômbia que tivemos a intensificação do movimento indigenista a partir da década de 1930, iniciando-se na Universidad del Cauca com vários trabalhos de pesquisa a respeito da organização social indígena, chefiados pelo professor Antonio García e pela Oficina de Asuntos Indígenas del Departamento del Cauca. Estes trabalhos iniciaram uma política de proteção das comunidades em frente às atitudes da igreja, dos latifundiários e dos conselhos de desenvolvimento municipal, reflexo das políticas assimilacionistas do período republicano.

¹⁰⁹ Posição bastante questionada em seu *Discurso del Politeama* de 1888. Cf. SÁNCHEZ, L. *Escritores representativos de América*, vol II, “Manuel González Prada”. 1963.

Isso, somando-se às influências do indigenismo mexicano e do já citado Congresso Interamericano em Pátzucarro, levou a uma série de mudanças na legislação indígena nos anos seguintes e à fundação do Instituto Indigenista Colombiano (ICC). Assim, houve um forte avanço nas pautas políticas relacionadas à questão da propriedade comunal das tribos e de sua autonomia legal, políticas levadas a cabo pelo Ministério da Economia Nacional, como explica García sobre o trabalho do jurista Honorio Pérez Salazar:

Pérez Salazar define el criterio del Departamento de Tierras del Ministerio de la Economía Nacional, en su Emancipación Jurídica del Indígena, Tierras y Aguas, Nos. 63, 64, Bogotá, 1944; pronunciándose por la división sistemática de las comunidades, “por cuanto los resguardos han sido (para el indio) a la vez sepulcros de su historia, de su espíritu y de sus artes y por cuanto el sentido de la propiedad privada ha de lograr – por sus propias virtudes intrínsecas – la transformación de la vida indígena.”¹¹⁰

Porém, este período fértil do indigenismo colombiano não perduraria muito. Como um prenúncio dos tempos que viriam, em 1946 vimos a eleição do governo conservador de Mariano Ospina Pérez, que reverteu as políticas liberais de seu antecessor, Alberto Lleras Camargo, e iniciou uma perseguição aos seus oponentes partidários e ideológicos. Isso incluiu muitos dos membros do ICC, que se viram forçados a dissolverem a organização temporariamente e cessarem suas atividades.

A gestão Pérez foi também o estopim para um período do país conhecido como *La Violencia*, uma década de conflitos armados e guerrilhas que se espalharam pelo interior do país, vitimando sobretudo camponeses e indígenas pegos pelo fogo cruzado entre governo e dissidentes. Eles ainda foram assolados pelo radical incentivo à cafeicultura e desmantelamento das propriedades agrárias tradicionais por parte do governo Pérez, deixando marcas na história colombiana que permanecem até hoje.¹¹¹

3.2.4 Indigenismo no Brasil republicano

¹¹⁰ GARCÍA. A. *El indigenismo en Colombia. Génesis y evolución*. 1945, p. 62

¹¹¹ Sobre isso Cf. PERRY, J. *¿Quedan indios en Colombia? El movimiento indigenista de 1940 a 1950*. 2015

O período republicano também foi palco da ressurgência (ou talvez seja mais correto dizer que este foi o primeiro momento de uma articulação formal) dos motes indigenistas no Brasil. Por conta de suas dimensões continentais, o país nunca favoreceu o contato entre as populações do interior com os grandes centros urbanos. Ao contrário dos países vizinhos, onde a cultura indígena sempre foi uma constante durante a sua história, por aqui, o índio permanecia muitas vezes como uma figura exótica e desconhecida, graças a uma colonização que privilegiou as áreas costeiras, deixando um grande vácuo de habitação no interior do país.

Tudo mudou com a chegada do estado novo de Getúlio Vargas e sua política de integração nacional, que colocara como objetivo desbravar e colonizar o oeste brasileiro. Isso colocou o estado em rota de choque com as comunidades indígenas separadas por séculos de isolamento e dezenas de quilômetros de distância, tudo em busca dos tesouros, recursos e riquezas escondidos nos “espaços em branco” da geografia nacional.

Com a política de Vargas, as regiões sertanejas se tornaram uma fervilhante zona de contato entre os exploradores e os índios. Esses locais, antes considerados inacessíveis ou perigosos, tornaram-se habitáveis e, sobretudo, rentáveis, impulsionando um povoamento rápido e muitas vezes irresponsável das terras interioranas.¹¹² Com isso, tornaram-se mais frequentes os estudos etnológicos e as trocas culturais com as populações indígenas do oeste brasileiro, gerando uma série de trabalhos a respeito de questões míticas, culturais e sociais dos índios, como é o caso da premiada monografia de Brito Machado sobre os canais de transmissão cultural indígena na América do Sul, que teve sua dose de influência na criação de uma noção sobre o imaginário popular indígena por parte da sociedade brasileira.

¹¹² A convivência com os indígenas, na época, não se mostrava tão conflituosa quando se podia esperar de início. A região do Araguaia era habitada pelos carajás, que mantinham contato e comércio com as populações migrantes. A situação, porém, mudou com a chegada dos grandes latifundiários, como descreve Shelton Davis: “Por algum tempo, uma situação de tolerância mútua existiu entre essas comunidades camponesas e as várias tribos indígenas do Norte de Mato Grosso. No final da década de 60, contudo, chegaram as grandes fazendas de gado e, tal como aconteceu com os índios, os posseiros viram-se diante da expropriação de suas terras. Desde então, são frequentes os conflitos entre os camponeses e as novas fazendas de gado” (DAVIS, S. *Vítimas do Milagre: o Desenvolvimento e os índios do Brasil*. 1978, p.153).

Isso não significa que esta iniciativa estava livre de confrontos, pois a ocupação do Mato Grosso e de Goiás foi particularmente conturbada, levando a diversas iniciativas do governo para pacificar os indígenas que ali viviam e resistiam à entrada de invasores em seus territórios. Este foi o caso dos Xavantes, grupo étnico particularmente conhecido pela sua agressividade contra as incursões dos sertanejos.¹¹³

Incapazes de proteger estas iniciativas, restava aos órgãos responsáveis pela marcha para o oeste, o SPI e o CNPI (Serviço de Proteção aos Índios e o Conselho Nacional de Proteção aos Índios, respectivamente), adotar políticas que levassem à inserção dos indígenas na civilização, colocando-os sobre a tutela do estado e pacificando os conflitos existentes. Ao adotar uma racionalidade integrativista, como presente no México – apesar de melhor intencionada do que a exclusão e o extermínio das etnias índias –, o Brasil colocava em risco a própria identidade cultural dos nativos.

Porém, havia outras importantes figuras no cenário indigenista nacional que pelejavam por medidas mais moderadas, como a aculturação gradual e a proteção aos referenciais culturais estabelecidos, tentando reduzir ao máximo o atrito trazido pelo choque de civilização. Esta corrente, representada sobretudo pelo trabalho de Darcy Ribeiro e pelos irmãos Villas-Bôas, foi determinante para a construção das políticas indigenistas presentes hoje no território nacional, levando a consideráveis avanços no campo das proteções aos direitos culturais.

A atuação dos irmãos Villas-Bôas na expedição Roncador-Xingu foi determinante para transformar uma empreitada potencialmente violenta em uma missão de contato e troca cultural, respeitando muitas das particularidades locais e sendo o pontapé inicial para mudanças significativas na política indianista nacional. Essa filosofia de aproximação foi em grande parte influência da atuação do General Cândido Rondon, cuja estratégia de contato já havia sido colocada à prova durante as entradas no sertão para a instalação de linhas telegráficas, anos antes.¹¹⁴

A filosofia de Rondon, diretor do CNPI no período da dita jornada para o oeste, era condensada na máxima “morrer se preciso for, matar nunca” e

¹¹³ Cf. GARFIELD, S. *Indigenous struggle at the heart of Brazil*. 2001

¹¹⁴ ERTHAL, R. *Atrair e pacificar: A estratégia da conquista*, 1992, p. 28

buscava, sinteticamente, aproximar e pacificar o contato com os povos indígenas, atraindo-os para interações com o homem branco por meio de uma política de “fascínio”. Por meio da distribuição de bens ocidentais, como facas e roupas, ele procurava ganhar a confiança dos índios, tentando convencer os nativos de que as incursões tinham fins pacíficos, diferentemente da cultura de violência empregada neste tipo de expedição no passado.¹¹⁵

As estratégias de Rondon eram pormenorizadas e pensadas para permitir o contato pacífico entre os índios e os exploradores, levando em consideração o histórico de hostilidade entre os dois grupos. Regina Erthal, seguindo a descrição de Darcy Ribeiro sobre a organização dos grupos de pacificação no período de Rondon, nos proporciona um detalhado relato sobre os métodos empregados por ele:

Resumindo essas técnicas consistiriam na constituição de uma turma de trabalhadores, que seriam “esclarecidos sobre a justiça e a eficácia dos métodos persuasórios”, chefiados por “homens experimentados no trato com os índios”, e auxiliados por indígenas do mesmo tronco linguístico que fariam o papel de guias e intérpretes. A turma se localizaria dentro do território tribal, em local ao mesmo tempo acessível aos índios e de fácil retirada para os trabalhadores nacionais e o reabastecimento de víveres e brindes. se diferenciam de outros grupos que invadiram seu território [...] Descoberto o “Posto” pelos índios, essa primeira fase seria marcada pela hostilidade aberta onde os índios se esforçam para expulsar os invasores. Nestes primeiros ataques a postura dos “pacificadores” será de capital importância para mostrar aos índios o quanto se diferenciam de outros grupos que invadiram seu território “nesta fase, combina-se uma atitude serena e pacífica com uma conduta rigorosa, capaz de demonstrar aos índios que o grupo conta com armas, sabe utilizá-las, está bem defendido e só não os ataca por não desejar fazê-lo. Assim se procede, disparando para o ar, quando os índios durante os ataques se acercam demasiadamente da casa e ameaçam invadi-la: evitando fugir desabridamente aos seis ataques: e deixando nos tapiris de brindes peças de caça abatidas com armas de fogo para evidenciar a posse das mesmas e a capacidade de manejá-las. (Ribeiro, 1962:47)¹¹⁶

Seguindo essas mesmas estratégias, a expedição Roncador-Xingu também implantaria pontos de apoio às comunidades e seria uma importante ferramenta de contato e aculturação, revelando uma dimensão da cultura indígena até então desconhecida pelo Brasil. Ela permitiu o avanço das políticas

¹¹⁵ Ibidem, p. 64.

¹¹⁶ Ibidem. p. 29-30.

indígenas e tornou possível que, após quase uma década de luta, fosse fundado o parque nacional do Xingu, na região norte do Mato Grosso, sendo este o primeiro território indígena legalmente reconhecido no Brasil, e o precursor para outras iniciativas de reconhecimento dos direitos indígenas a sua propriedade ancestral e ao seu desenvolvimento cultural autônomo.

3.3 A EMERGÊNCIA DE UM NOVO INDIGENISMO

3.3.1 O arranjo geopolítico pós-guerra: indigenismo e ditaduras

Durante o período republicano, os avanços no campo das políticas indígenas foram poucos, mas, apesar disto, as perspectivas para o futuro eram otimistas. Com o já citado Congresso Indigenista Interamericano, definiu-se a importância da criação de instituições para a representação das populações indígenas e a proteção de seus direitos. Por conta disso, foi criado o Instituto Indigenista Interamericano, uma instituição proeminente nos debates e nas pesquisas etnológicas da época, mas que ainda carecia dos mesmos problemas de representatividade direta.

Em diversos países também foram criados órgãos e institutos similares, porém, eles nem sempre foram capazes de atingir seus objetivos, muitas vezes falhando em mediar as relações harmônicas entre os aparelhos estatais e as comunidades indígenas. O próprio INI (Instituto Nacional Indigenista) mexicano, apesar de seus grandes esforços de tentar encontrar um meio termo entre a submissão as políticas do estado e a tradição a sistemas autônomos ou comunitários, não foi capaz de reduzir a extrema pobreza e a exploração presentes nestas comunidades.

Porém, tudo mudaria com o fim da Segunda Guerra Mundial. Os Estados Unidos já haviam assegurado uma posição de forte hegemonia sobre o continente por meio da instauração de diversas instituições diplomáticas e avançava em uma tentativa de coordenação das forças militares nacionais. Contudo, a guerra contra o fascismo havia tido também uma consequência negativa para as iniciativas americanas, já que a euforia democrática levou à instituição de governos de cunho popular, sobretudo em países que

anteriormente estavam sob a influência direta do governo americano, como Equador, Guatemala e Nicarágua.

Estava claro que os interesses do bloco capitalista cedo ou tarde iriam se sobrepor às motivações ideológicas e políticas destes governos. Apenas dois anos depois, o Tratado Interamericano de Assistência Recíproca já dispunha os princípios de solidariedade mútua dos estados americanos em vista de qualquer ataque externo.¹¹⁷ Essa questão era uma introdução ao que aconteceria nas décadas seguintes, quando o comunismo se tornaria um risco mais palpável à hegemonia política no bloco ocidental.

A Guerra da Coreia colaborou no fortalecimento dos elos entre os Estados Unidos e os governos latino-americanos por meio da assinatura de diversos pactos bilaterais de ajuda militar mútua. Porém, ainda não era uma prioridade do governo estadunidense instituir um bloco militar unificado, como era o caso da OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte), em vista da pouca relevância militar dos países latino-americanos. Essa percepção foi um pouco alterada com a crise política na Guatemala, que cimentou de uma vez a postura intervencionista americana no continente.

Foi neste episódio que populares alinhados com os partidos comunistas conseguiram dismantelar a junta militar que mantinha o poder desde os anos 1940, promovendo uma reforma política e, efetivamente, exasperando os patrocinadores das atividades econômicas do bloco capitalista. Em resposta aos acontecimentos, o secretário de estado americano da administração Eisenhower, John Foster Dulles, teve êxito em compelir uma resolução que efetivamente isolava economicamente e politicamente o governo da Guatemala durante a X Conferência Interamericana de 1954, em Caracas.

Dulles, por meio do documento, condenava o comunismo e determinava explicitamente que a instauração de um governo deste tipo no continente apresentava um risco à paz na região. Esta ação foi a precursora de uma polêmica campanha americana, que treinou e patrocinou secretamente

¹¹⁷ Especificamente, o Tratado do Rio dispõe em seu artigo 3º: “As Altas Partes Contratantes concordam em que um ataque armado de qualquer Estado contra um Estado-parte será considerado como um ataque contra todos os Estados-partes e, em consequência, cada uma delas se compromete a ajudar a fazer frente ao ataque, no exercício do direito imanente de legítima defesa individual ou coletiva que é reconhecido pelo artigo 51 da Carta das Nações Unidas”.

mercenários guatemaltecos com o intuito único de derrubar o governo democrático encabeçado pelo presidente Jacobo Árbenz,¹¹⁸ o qual, após este episódio, se viu forçado a deixar o poder e a buscar o exílio.

Além disso, a revolução cubana de 1959 colocaria em xeque mais uma vez a política externa americana, alterando radicalmente o cenário geopolítico da América Latina nas décadas seguintes. A consolidação de um governo comunista tão próximo da costa americana pôs o bloco ocidental em estado de alerta, gerando uma intensa paranoia e prontamente rotulando qualquer iniciativa popular – sobretudo as alinhadas com os partidos de esquerda – de subversivas e revolucionárias.

Desta forma, foram minadas muitas das iniciativas de reforma dos sistemas políticos, prejudicando a gradual, porém significativa abertura para a resolução de questões coloniais ainda presentes no continente. Com o avanço do comunismo, estabelecer relações e trazer soluções para as comunidades campesinas passou de um objetivo que já era visto como secundário a uma manifestação puramente subversiva. Iniciativas como a reforma agrária e a restituição das propriedades comunais indígenas em países como o México e a Bolívia, portanto, estavam mais uma vez de fora das pautas políticas, sendo mais do que nunca um motivo de conflito e de resistência.

Estas mesmas iniciativas estiveram presentes no Chile, com o governo de Salvador Allende e da *Unidad Popular*. Durante o seu breve tempo no poder, as políticas de Allende tocaram tangencialmente temas de importância aos movimentos indigenistas, sobretudo em suas iniciativas de reforma agrária e desenvolvimento das regiões rurais do país.

Ainda que o programa de governo da *Unidad* não tenha abordado especificamente a autonomia indígena, mesclando-a com toda a questão do

¹¹⁸ A principal polêmica, neste caso, não se limitava ao excesso de força utilizada para assegurar os interesses americanos e a natureza clandestina da operação que derrubou o governo de Árbenz, mas a própria ausência de contatos diplomáticos entre a Guatemala e a União Soviética, sendo inexistentes quaisquer tentativas de estabelecer um canal de comunicação entre os dois países. Como explicita Stephen Streeter: “Resumindo, realmente havia uma ameaça comunista na América Central que prudentemente foi removida pela administração do governo Eisenhower? Ou o anticomunismo só serviu de pretexto para derrubar um governo nacionalista que ameaçava a hegemonia americana?” (Tradução livre. STREETER, S. *Interpreting the 1954 U.S. Intervention in Guatemala: Realist, Revisionist, and Postrevisionist Perspectives*. 2000, p. 3).

campesinato chileno,¹¹⁹ não há como negar que a gestão de Allende tinha consciência dos muitos pleitos de identidade e terra ainda pendentes no país. Tanto é que ele buscava reparar as injustiças históricas sofridas pelos indígenas chilenos, sobretudo os mapuche, como visto anteriormente. Em três anos, o governo chegou a devolver aproximadamente 50 mil dos 150 mil hectares de terras indígenas usurpadas pelo governo chileno no passado.

O próprio programa é enfático ao pregar como objetivo a *“defensa de la integridad y ampliación y asegurar la dirección democrática de las comunidades indígenas, amenazadas por la usurpación, y que al pueblo mapuche y demás indígenas se les aseguren tierras suficientes y asistencia técnica y crediticia apropiadas”*.¹²⁰

Porém, as políticas progressistas de Allende acabaram colocando em estado de alerta o governo de Richard Nixon, nos Estados Unidos, e seus aliados na América Latina, gerando uma tensão social e política que desencadearia no golpe da junta militar de Pinochet em 1973. Isso bloqueou quaisquer avanços políticos nesse setor pelas décadas que viriam, impedindo que as propostas de Allende para o país se concretizassem.

Com este mesmo raciocínio, os setores militares de diversos outros países assumiram uma postura contrarrevolucionária, depondo de modo preventivo diversos governos que se mostravam pouco preocupados com a ameaça comunista ou não eram simpáticos ao modelo de gestão americano. Isso constituiu, em poucos anos, o que seria a primeira onda de regimes autocráticos de ruptura na América Latina, modificando completamente o panorama das relações internacionais e culturais em nosso continente.

O período de governos castrenses, porém, não representaria um completo vácuo em termos de conquistas dos movimentos nativistas e indigenistas. Pelo contrário, as reivindicações étnicas acabariam tomando dimensões de luta contra o sistema político e jurídico, desenvolvendo-se muitas

¹¹⁹ Um bom exemplo disso está nas diretrizes para a assistência ao campesinato chileno, que especifica: “La asistencia técnica al campesinato será gratuita y habrá planes especiales de crédito, asistencia técnica y capacitación para los grupos más postergados, especialmente *las comunidades indígenas*” (grifo nosso). Programa de la UP. 1969.

¹²⁰ *Idem*.

vezes como os movimentos de resistência que ajudariam a criar um direito insurgente no período de redemocratização décadas depois.

3.3.2 O movimento Katarista e o manifesto Tiwanaku

As décadas de 1940 e 1950 previam um fortalecimento dos movimentos camponeses e operários na Bolívia. Com a criação de entidades como o Partido Obrero Revolucionario (POR) e o Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), motivadas pelas crescentes tensões entre o estado e a população,¹²¹ finalmente era possível observar um princípio de organização política capaz de mudar o país.

Essa tomada de força culminou em um importante acontecimento em abril de 1952, quando o MNR, grupo formado pela pequena burguesia e por profissionais liberais urbanos, contando com forte apoio das lideranças indígenas e dos movimentos obreiros, tomou o poder em um golpe civil-militar após ter sua vitória nas eleições do ano anterior negada pelo parlamento.¹²²

Apesar do massivo apoio dos indígenas, a direção do MNR acabou se afastando gradualmente das demandas populares, não resultando em nenhum avanço concreto em termos de políticas indigenistas. Pelo contrário, o MNR explicitamente se negou a reconhecer a identidade índia e as autoridades comunais em seu programa de governo.¹²³ Isso fomentou ainda mais o desconforto que as lideranças étnicas e as centrais sindicais tinham com o governo revolucionário, levando à gradual deterioração da sua base de apoiadores e ao enfraquecimento do movimento como um todo.

¹²¹ Muitos destes movimentos foram motivados pelo massacre de Catavi, em 1942, quando o confronto com o governo acabou com a morte de centenas de mestiços e índios que trabalhavam nas minas de estanho durante uma manifestação pacífica (ANDRADE, E. *A Revolução Boliviana*. 2007, p. 54).

¹²² A constituição boliviana de 1945 determinava em seu artigo 60: “Las Cámaras se reunirán en Congreso para los siguientes fines: (...) 2. Verificar el escrutinio de las actas de elecciones de Presidente y Vicepresidente de la República, o designarlos por sí mismas, cuando no hubieran reunido la pluralidad absoluta de votos, conforme a las disposiciones de esta Constitución”, dispositivo que dava ao congresso poder de veto aos candidatos presidenciais não eleitos por maioria, instituto fortemente marcado pela preservação do poder dentro do conservadorismo político boliviano.

¹²³ PEÑA, G. *Op. cit.*, p. 418

A situação não se mostrou muito mais positiva nos anos posteriores, marcados por uma fortíssima instabilidade política e por uma série de golpes e contragolpes de estado, onde governos populistas e reacionários se intercalavam em uma tentativa de balancear as pressões externas e as crescentes demandas populares.

Esse período acabou culminando no golpe de Hugo Banzer, em 1971. Apoiado pelo governo Nixon, ele implantou uma ditadura como forma de conter uma possível revolução popular, colocando novamente os movimentos indigenistas e obreiros na clandestinidade.

É possível ver, porém, que as questões de luta contra o governo neste período eram uma manifestação de teor originariamente étnico. Com a forte repressão sobre os movimentos trabalhadores e camponeses durante o governo Banzer, articularam-se núcleos de resistência ao redor de organizações sindicais como a COB (Central Obrera Boliviana) e de organizações políticas de centro e de esquerda. Porém, poucos poderiam prever a importância futura que a liderança de Jenaro Flores sobre a corrente sindical boliviana traria.

Jenaro, assim como grande parcela da população boliviana, era de origem aymará e teve contato com os primeiros passos do movimento indigenista boliviano, que aparecera com força no final dos anos 1950, na universidade de San Andrés.¹²⁴ Sua atuação política e dentro do campo do sindicalismo ficou marcada de modo permanente pelo que se designou como movimento katarista, nomeado em referência ao líder indígena Tupác Katari.

O movimento katarista, que, de início, apenas se apresentava como uma corrente intelectual que buscava a valorização da cultura tradicional indígena, logo se consolidou como uma entidade dedicada à proteção dos interesses indígenas e camponeses. Em 1971, durante o efêmero governo de Juan José

¹²⁴ Para Rivera, o surgimento de um movimento indigenista na Bolívia deve-se a três grandes fatores: “o não atendimento das demandas agrárias, a repressão do Estado e o nascimento de uma nova elite indígena. O fracasso das políticas ‘desenvolvimentistas’ no campo boliviano, incluindo o fracasso da reforma agrária” (RIVIERA, *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900–1980*. 1980). Isso acabou por levar à criação de um grupo intelectual aymará na universidade de La Paz, onde primeiro se fomentaram as ideias do katarismo, que se espalharam depois para outros centros acadêmicos do país, como é o caso de San Andrés.

Torres, os kataristas já estavam organizados como um movimento político, sendo inclusive atuantes dentro no congresso.¹²⁵

Porém, este panorama não duraria muito. A chegada de Banzer ao poder forçou o movimento a se radicalizar e a assumir um papel direto de oposição à ditadura, que assumia medidas cada vez mais agressivas em relação aos camponeses e ao próprio katarismo, inclusive levando Flores a um breve exílio de um ano no Chile.

Em 1973, o massacre de mais de uma dezena de camponeses Quéchua pelas forças militares gerou uma série de protestos contra diversas medidas econômicas do governo Banzer. Motivado pelo sentimento geral, o movimento publica o icônico Manifesto Tiwanaku, que sintetizava os ideais do katarismo, apontando a exploração social e econômica das etnias indígenas bolivianas, o seu genocídio cultural e sua opressão pelo colonialismo e pelo capitalismo, tal como a clara demanda por “direitos culturais”. Como é possível se ver:

“El proceso verdadero se hace sobre una cultura” porque “es el valor más profundo de un pueblo”. Las culturas aymara-qhischwas y las del oriente son valores que han sido discriminados por el colonialismo del Estado-nación. La frustración nacional boliviana como Estado-nación ha tenido su origen porque las culturas ancestrales en Bolivia han sufrido un intento sistemático de destrucción. Los campesinos querían el desarrollo, pero partiendo de sus propios valores. Decían “no queremos perder nuestras nobles virtudes ancestrales en aras de un pseudo-desarrollo”. Es verdad, los políticos eran capaces de hablar sin descansar sobre el desarrollo económico subestimando al propio campesino como productor. Por otra parte, la lengua ancestral, por su valor lingüístico, siempre fue y es importante para expresar el pensamiento propio de los pueblos originarios y a través de ella también para conocer los nuevos aportes del conocimiento. Por tanto, “toda lengua expresa los valores, la concepción del mundo y el pensamiento del pueblo que la habla. Una lengua contiene, entonces, y trasmite al mismo tiempo, los valores culturales de un grupo, que a su vez integra en su lengua los aportes culturales nuevos que le son propuestos” 2. La memoria comunitaria ancestral “está expressada en los idiomas nativos que han servido y sirven al hombre andino” u oriental de Bolivia “para manifestar sus ideas, sentimientos y organizar conocimientos de su propia realidad social histórica”.¹²⁶

¹²⁵ O katarismo se firmou após a Confederação Nacional Campesina em Potosí, onde Flores se elegeu como representante no congresso e conseguiu levantar a bandeira de uma política combativa e valorizadora da identidade indígena. Dessa forma, ele obteve diversas conquistas muito relevantes em termos de direitos culturais, como a obrigatoriedade de produção radiofônica em aymará (STERN, S. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries 1900–1980*. 1987, pp. 394-395).

¹²⁶ Disponível integralmente em <www.revistasbolivianas.org.bo>

Nos anos que se seguiriam, o movimento se desdobraria em uma facção reformista, o MITKA (*Movimiento Indio Tupaj Katari*) e em outra revolucionária e radical, o MRTK (*Movimento Revolucionário Tupaj Katari*). Apesar das diferenças,¹²⁷ ambas desempenharam umas das poucas formas eficientes de se opor à ditadura de Banzer, contando inclusive com a proteção da igreja católica, que as apoiou ao longo do período ditatorial.

Podemos citar como mérito do movimento katarista a rearticulação de um movimento sindical fora do MNR – que desde o início dos anos 1960 havia perdido seu poder de agregação social – permitindo, assim, alternativas a uma organização concreta dos trabalhadores. Eles foram responsáveis até mesmo por uma greve de fome de mais de 1.300 pessoas,¹²⁸ que pleiteavam pelo restabelecimento das liberdades sindicais e de direitos trabalhistas.

A atuação do movimento atravessou o fim do regime de Banzer, em 1978, e continuou sua luta nas décadas seguintes, participando ativamente das constantes discussões políticas que iriam dos anos 1980 até o início dos anos 2000 e ajudando na instituição de medidas de reforma agrária, valorização cultural e liberdades sindicais. Sua ideologia e sua atuação política serviram de base para muitas das reivindicações do movimento cocaleiro, do qual fazia parte Evo Morales, que conseguiu transformar um discurso de fundo econômico em um manifesto ideológico contra o neoliberalismo e o modelo de estado em vigor na região, buscando o resgate de formas alternativas de organização social.

O manifesto Tiwanaku pode ser considerado como o primeiro passo para a criação de uma consciência cultural própria na Bolívia, refletindo-se mais tarde nos movimentos de constitucionalismo multicultural dos anos 1980. Seu legado é fundamental em relação à organização atual da Bolívia como estado multiétnico e na produção do seu documento constitucional atual. A atuação destes movimentos indigenistas auxiliou no processo de rompimento com o direito e o estado herdado do período colonial, ilustrando a necessidade de um

¹²⁷ Enquanto o MITKA buscou resolver estas questões dentro do governo, inclusive contando com candidato ao pleito presidencial de 1978, o MRTK atuou muito mais extra legalmente, fazendo parte de grupos de guerrilha armada e incitando ações de desobediência civil. O mesmo se aplica ao MITKA-1, formado por Constantino Lima Chávez e dissidentes do MITKA em 1980.

¹²⁸ ANDRADE, E. *A Revolução Boliviana*. 2007, p.163

pluralismo jurídico para dentro do sistema legal de modo legítimo, abrindo portas para todo um novo modo de se pensar o direito e as relações sociais.

3.3.3 Terra e identidade

Em outros países, como no Peru e no México, o direito ancestral à terra teve grande influência na construção das lutas indigenistas locais, sobretudo quando estes entraram em confronto com políticas desenvolvimentistas agressivas, bastante comuns durante o processo de industrialização ocorridos durante o século XX. No caso peruano, os anos 1960 ficaram marcados por este tipo de reivindicação: mesmo durante o governo democrático de Fernando Belaúnde,¹²⁹ os nativos de Huasichanca já protestavam pelo direito a reocupação de suas terras retiradas pela ocupação colonial. Não seria o golpe militar de Juan Velasco, em 1968, que colocaria um fim à disputa, que se estendia por quase um século, levando à formação de diversos movimentos de guerrilha e ocupação no local.

Pelo contrário, os militares peruanos instituíram em seu governo programas de expropriação de todo o bloco de *haciendas* da região, as transformando em cooperativas sobre o domínio estatal. A medida causou ainda mais atritos com os nativos, uma vez que estes se recusaram a participar do programa, alegando que nenhuma expropriação era necessária, já que, desde o início o território era de sua propriedade, repetindo o papel histórico daquele local como celeiro de movimentos de resistência.

Foi apenas em 1972 que o conflito começaria a ser resolvido, por meio de uma movimentação jurídica que levou aos tribunais peruanos as reivindicações do povoado, valendo-se de uma interpretação da proteção às terras indígenas previstas nos documentos constitucionais de 1920 e 1933. Foram determinadas como nulas as disposições de venda das terras de Huasichanca, uma vez que nenhum de seus pretensos proprietários tinha legitimidade para arrendá-las. A

¹²⁹ Em torno de 300 conflitos e ocupações ocorreram na região do Huasichanca desde o início dos anos 1960 até o golpe de Velasco, sendo inclusive a incapacidade do governo democrático de coibir esses movimentos revoltosos um dos fatores que levou ao enfraquecimento do governo democrático no país (SMITH, G. *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. 1989, p. 11).

sentença também reconhecia o domínio *de facto* dos povos locais sobre a região e o prejuízo histórico de sua ocupação em relação ao modelo comunitário de organização social. Isso colaborou com uma campanha frente ao estado pelo reconhecimento de Huasicancha como uma “comunidade campesina”, terminologia que mascarava sua natureza como comunidade indígena.¹³⁰

O caso encontra similaridades com o ocorrido no Brasil durante o mesmo período, quando o país também havia ficado a mercê de uma agressiva política desenvolvimentista e integracionista durante o período da ditadura militar. Enquanto, para o governo Vargas, o sertão era o espaço a ser conquistado para a integração nacional, os militares viam a inexplorada região Norte como a nova fronteira de desenvolvimento nacional, sendo uma área de enorme potencial estratégico e econômico – o que, inevitavelmente, colocou o governo em conflito com as inúmeras comunidades indígenas que lá habitavam.

Apesar dos grandes avanços obtidos pelo SPI durante a década de 1950 e o início da década de 1960, período em que atuaram com grande proeminência antropólogos como Heloísa Alberto Torres, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Eduardo Galvão, logo o órgão se viu destituído não apenas de recursos, mas de propósito, em face de um governo pouco preocupado com as questões internacionalmente debatidas na época. Como resultado, o SPI se tornou cada vez mais insustentável, dependendo de militares e agricultores pouco preocupados com a preservação dos costumes e das terras indígenas. O quadro gerou resultados até mesmo opostos ao propósito original do órgão, o que acabou por levar a sua extinção em 1967, onde seria substituído pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

A FUNAI, apesar de ter sido pensada como uma forma de afastar as crescentes denúncias de corrupção e conivência no seio do SPI, também servia aos propósitos do governo militar e de sua política de expansão econômica. Ela dava suporte para o novo estatuto do índio, promulgado no mesmo ano, e que, do mesmo modo, guardava em seu conteúdo uma noção de indigenismo distorcida pelos propósitos do estado.

Como discorre Bruce Albert:

¹³⁰ Ibidem, pp. 214-215

Acham-se embutidos neste invólucro protecionista dispositivos altamente lesivos aos índios, impostos pela lógica do modelo militar de ocupação econômica da região amazônica: disposições discriminatórias e de controle político (como a tutela jurídica da FUNAI sobre os índios considerados “relativamente incapazes”), disposições assimilacionistas (como o pressuposto da transitoriedade da condição indígena) e disposições expropriativas como o não reconhecimento da propriedade indígena, a previsão de remoção de grupos por razões de segurança nacional ou para a realização de obras públicas, a autorização de mineração por estatais e a tolerância de contratos de arrendamento em terras indígenas.¹³¹

Os projetos de demarcação das terras indígenas nos anos subsequentes à promulgação do estatuto do índio deixam transparecer estas motivações espúrias do governo em manter sob controle as questões fundiárias e indígenas na Amazônia. Até 1973, apenas 15% das terras indígenas catalogadas eram demarcadas como tal, sendo estas ações geralmente frutos de um grande clamor popular ou de situações de urgência.

Ainda assim, a própria FUNAI acabou se mostrando como um órgão bastante vulnerável às pressões dos grupos indigenistas, tornando-se algo percebido como um obstáculo ao desenvolvimento econômico da Amazônia. Tanto que, em 1983, seu papel nos processos de demarcação foi extirpado em prol de um grupo de trabalho interministerial composto pelos Ministérios do Interior (MINTER) e o de Assuntos Fundiários (MEAF), este último dirigido pelo Secretário-Geral do Conselho de Segurança Nacional, demonstrando a necessidade do governo militar de manter sob controle as crescentes questões de ocupação indígena no norte do país.

Este congelamento das questões territoriais acabaria sendo comprometido com o processo de abertura democrática iniciado em 1984, que acabou também afastando o MEAF de suas atribuições e colocando em seu lugar o Ministério da Reforma Desenvolvimento Agrário (MIRAD), sob o comando de civis, e afrouxando os critérios excessivamente rigorosos impostos para os trabalhos de demarcação. Os movimentos indigenistas brasileiros continuaram a ganhar força durante o final da década de 1980, acompanhados pelas discussões internacionais sobre o tema e por um despertar das preocupações

¹³¹ ALBERT, B. *Terras Indígenas, Política Ambiental e Geopolítica Militar no Desenvolvimento da Amazônia: A Propósito do Caso Yanomami*. 1991. P. 39

ambientais, colocando a problemática da Amazônia em lugar de destaque durante o início da reforma democrática.

3.3.4 A abertura democrática e os movimentos plurinacionais

Como já explicado, não há como negar a importância do primeiro Congresso Indigenista Interamericano de 1940 como precursor de uma abertura ao diálogo com as comunidades tradicionais. Apesar do raciocínio que, hoje, parece equivocado – a tentativa de integrar o indígena às práticas civilizatórias ocidentais –, a iniciativa mexicana foi, sem dúvida alguma, bem-intencionada.

O VII Congresso, ocorrido quarenta anos depois da reunião em Pátzucarro, manteve a mesma lógica de pioneirismo que marcou o evento, demonstrando um pouco do perfil deste novo indigenismo¹³² que se espalhava pelo continente americano.

Desta vez, contando com a presença tanto de lideranças comunitárias indígenas como de antropólogos e estudiosos do tema, o congresso foi capaz de realizar uma autocrítica em relação ao modelo de integracionismo desmedido que vinha pautando as políticas públicas mexicanas durante as décadas anteriores. Assim, ele levantou muitas demandas por direitos culturais e pelo reconhecimento material das peculiaridades étnicas e do uso do solo, demonstrando que o movimento indigenista havia se tornado capaz de se organizar politicamente como participante ativo das discussões a nível nacional.

Sobre estes avanços, exemplifica Marie Chantal Barrie:

El gran salto efectuado en el curso de este Congreso fue la crítica de la "integración indiscriminada de la población indígena" seguida por el indigenismo tradicional que responde "sistemáticamente a los intereses de los grupos en el poder", siguiendo "de cerca presiones y estrategias foráneas" y de los programas que se convierten frecuentemente en mecanismos de desmovilización y en estrategias para controlar y reprimir el avance de los niveles de organización y de lucha alcanzados por los indígenas.¹³³

¹³² A própria escolha da terminologia na época foi cercada de seu quinhão de polêmicas, já que muitas das lideranças queriam adotar uma nomenclatura que não remetesse às políticas paternalistas e integracionistas do estado, preferindo o termo *indianismo*. Esta crítica não é unívoca ou unânime, a ponto de que as ciências sociais adotam hoje ambos os termos com acepções levemente diferentes, porém, muitas vezes intercambiáveis. Cf. SOLANO, X. *Indigenismo, Indianismo and 'Ethnic Citizenship' in Chiapas*. 2005, p. 528.

¹³³ BARRIE, M. *Políticas Indigenistas Y Reivindicaciones Indias En América Latina*. 1982, p. 46

Dessa maneira, o debate já demonstrava a necessidade de mudanças nas políticas indígenas durante a redemocratização dos estados americanos, funcionando como demonstrativo do teor das lutas étnicas nos anos seguintes e o crescente aumento no espaço destinado a essa pauta.

Ainda assim, havia certa resistência por parte de alguns governos em levar a cabo essas mudanças em um primeiro momento, como foi o caso já exemplificado do Brasil, que ainda lidava com os últimos suspiros da ditadura, ou o Peru, que adotou uma postura desenvolvimentista similar a existente no Brasil durante o governo de Fernando Belaúnde, buscando a conquista das fronteiras amazônicas e a forçosa inserção do índio dentro do sistema produtivo. Porém, não havia como esconder o processo de transformação desencadeado por esta mudança paradigmática.

A transição foi acompanhada também por transformações nos planos econômicos e políticos, permitindo o florescimento do chamado estado plurinacional. No mesmo período, fortaleceram-se entidades supranacionais de controle e desenvolvimento, como a ONU, a UNESCO e a própria OIT, cuja convenção 169, de 1989, foi determinante para a incorporação legal das lutas indígenas.

Com a ascensão destas organizações e o início do processo de globalização como o conhecemos, resultado também da adoção de um modelo econômico neoliberal que facilitava as transações internacionais e relações de co-dependência, ficava afastada a mentalidade de nacionalização dos serviços de exploração do território nacional. Isso permitiu um maior controle civil das indústrias madeireiras, petroleiras e mineiras, uma vez que esses setores não eram mais de responsabilidade do estado, reduzindo os abusos sofridos pelas populações indígenas durante a execução deste tipo de atividade.

Do mesmo modo, demonstrou-se a inviabilidade de se pensar em um modelo de estado nacional concentrado. Com a “quebra da ideia de que o Estado representa uma nação homogênea (com uma só identidade cultural, idioma e religião)”,¹³⁴ floresceram os debates sobre a possibilidade de se conciliar o processo de gestão de território com um pluralismo jurídico, linguístico e cultural,

¹³⁴ YRIGOYEN, R. Op. cit. p. 173

resultando em uma relativização do monopólio do estado sobre a produção do direito e reconhecendo o direito de autogoverno de muitos destes povos.

Foi com este raciocínio que a constituição Colombiana de 1991 foi desenvolvida, sendo reconhecida por muitos como uma das mais progressistas do mundo em sua época. Ela funciona como um esboço das características determinantes do novo constitucionalismo latino-americano, permitindo pela primeira vez a organização e autodeterminação política e econômica das comunidades indígenas por meio da criação de *cabildos* e abarcando o cultivo comunitário do solo e a administração coletiva dos recursos econômicos e naturais. Foi uma conquista obtida pela constante luta de delegados indígenas e afro-colombianos durante a constituinte de 1991, cujos esforços foram reunidos em uma carta aberta aos congressistas, apresentando o drama pessoal das comunidades e os conflitos pelas quais passavam estando à beira da legalidade.¹³⁵

Infelizmente para estas comunidades, a luta pela sua soberania continua sendo um ponto discutido em termos de realidade política. Isso ocorre, sobretudo, por conta dos constantes conflitos que ocorrem no interior do país, resultados da insurgência de movimentos armados de esquerda, de contra movimentos narcoparalimilitares e da intervenção das forças armadas colombianas e estadunidenses como uma forma de coibir a violência dos dois grupos anteriores, usurpando por muitas vezes os direitos das comunidades e reservas indígenas locais.

Desse modo, por anos, os *cabildos* têm tentado sem sucesso negociar a remoção dos combatentes das FARC (Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia) de seus territórios, alertando sobre sua intromissão nos conselhos comunitários. Eles ainda demonstram duras críticas ao movimento ao afirmar que as FARC “comprometem a autonomia, impedem o livre desenvolvimento das atividades cotidianas, servem de pretexto para a ausência de investimento social que o Estado deve realizar, impedem a aplicação dos regulamentos internos e afetam nossa própria segurança”.¹³⁶

¹³⁵ HYLTON, F. A Revolução Colombiana. 2007, p. 30

¹³⁶ Idem.

Foi no mesmo bojo da luta pela pluriculturalidade que o movimento zapatista ressurgiu nos anos 1990 em Chiapas, no México, com o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) reivindicando os mesmos direitos já consagrados legalmente em outros ordenamentos jurídicos, como a autonomia legal e administrativa e o reconhecimento da propriedade comunal, agregando demandas das etnias maias e tzotziles.

As lutas zapatistas, apesar de serem pontuadas pela violência, foram determinantes para as transformações jurídicas no México, sendo responsáveis pela formação de um acordo com o governo mexicano para a introdução de políticas indigenistas que concediam maior grau de autonomia e igualdade às comunidades tradicionais. Elas culminaram no acordo de San Andrés, onde o estado se comprometia na elaboração de uma reforma constitucional significativa para a adoção de medidas mais vantajosas aos indígenas.

Infelizmente, com a mudança de gestão para o presidente Vicente Fox Quesada, muitas das propostas desejadas acabaram não se concretizando. Isso levou a alegações de que a reforma constitucional se mostrava insuficiente e que, de certa forma, era um retrocesso ao que havia sido pactuado em San Andrés, não sendo capaz de reduzir ou acabar com os constantes conflitos e reivindicações indígenas no México.¹³⁷

Inclusive, o descontentamento e a quebra de confiança com o governo geraram críticas severas, fomentando uma intensa campanha dos zapatistas. O temor era completamente justificado, como é possível ver no trecho de um de seus manifestos, a *V Declaración de la Selva Lacandona*, de 1998, que expressa a desconfiança de que os acordos com o governo não seriam cumpridos:

Una ley indígena nacional debe responder a las esperanzas de los pueblos indios de todo el país. En San Andrés estuvieron representados los indígenas de México y no sólo zapatistas. Los acuerdos firmados lo son con todos los pueblos indios, y no sólo con los zapatistas. Para nosotros, y para millones de indígenas y no indígenas mexicanos, una ley que no cumpla con San Andrés es sólo una simulación, es una puerta a la guerra y un precedente para rebeliones indígenas que, en el futuro, vendrán a cobrar la factura que la historia presenta regularmente a las mentiras.¹³⁸

¹³⁷ RANGEL, J. *Pluralismo jurídico y derechos...* 2013 p. 152.

¹³⁸ EZLN, *Documentos y Comunicados 4*, 2003, pg. 229.

Como previsto, a insuficiência das medidas acabou resultando em uma intensificação das ações do EZLN, com uma maior ênfase nas ocupações de terras ancestrais indígenas e a implantação de projetos de administração comunitária. Em 2003, foram implantadas “juntas de bom governo” que tinham como objetivo mediar conflitos entre as áreas de ocupação zapatista, dotadas de um governo autônomo, porém não reconhecido, e os municípios mexicanos, ajudando também a coibir abusos realizados por quaisquer uma das partes envolvidas.

No Chile, por sua vez, a adoção de políticas neoliberais após a abertura democrática não favoreceu muito a questão indígena. A gestão de Patricio Aylwin em 1990 até suspendeu algumas políticas desenvolvimentistas mais duras do governo militar, criando a *Comisión Especial de Pueblos Indígenas* (CEPI) e a *Comisión Nacional de Desarrollo Indígena* (CONADI). Porém, ainda que elas se mostrem como um passo adiante, as leis da gestão Aylwin ignoraram sumariamente algumas demandas das lideranças indígenas, como o reconhecimento constitucional dos povos indígenas do Chile ou a ratificação da já citada convenção 169 da OIT, sendo agravada pelo atraso dos dispositivos constitucionais promulgados durante o regime de Pinochet.

Isso talvez apenas demonstre a distância cultural do Chile com a questão indígena, servindo como contraste às experiências andinas, onde a vivência tradicional está enraizada na composição cultural do país e, em alguns momentos de sua história, foi encarada como uma prioridade. José Bengoa, explica bem a situação ao dizer que:

Para la sociedad chilena la cuestión indígena junto con ser el “problema de unos pocos”, es el problema de un sector “no-integrado” y que “es necesario integrar”. Para la sociedad chilena, para su cultura social y política, la existencia de comunidades indígenas es considerada como una debilidad, esto es, falta de integración nacional, marginalidad cultural, en fin, expresión de una situación de atraso.¹³⁹

Este é um problema compartilhado com o Brasil, cuja trajetória histórica foi pouco marcada por estas questões e a vivência indígena também é observada como um problema de poucos. Ainda assim, é possível ver alguns avanços em termos de políticas plurinacionais neste período, resultados da

¹³⁹ BENGOA. J, *La cuestión indígena y la situación de las minorías étnicas*. 1990, pp. 121-139

existência de uma reforma constitucional mais recente – servindo de contraponto ao caso chileno, onde as leis promulgadas durante o governo militar ainda estão em vigência.

Mesmo que não reconheça explicitamente a possibilidade de autotutela jurídica, a constituição brasileira de 1988 se mostra como um avanço considerável em relação ao raciocínio integracionista e suprematista que repousava nas entrelinhas do estatuto do índio, abandonando a figura do estado como tutor das relações indígenas com a sociedade branca e dando considerável grau de autonomia e reconhecimento às peculiaridades culturais das tribos indígenas, como será possível perceber mais adiante.

Estes avanços permitiram uma tutela legal da questão indígena muito superior a realizada em nosso passado recente, tendo sido parcialmente bem-sucedida em responder a alguns questionamentos levantados pelas particularidades da questão indígena no Brasil. Eles também compensaram diversas lacunas legais por meio da possibilidade de uma atuação jurisdicional contínua e da intensificação das atividades realizadas a partir de movimentos sociais e de órgãos de apoio.

3.4 ALGUNS DESENVOLVIMENTOS RECENTES

Ainda que os primeiros anos do novo milênio se mostrassem promissores no avanço das questões indígenas, o atual panorama político no continente trouxe consigo uma série de questionamentos e problemas que demonstram que este não é um percurso fácil de ser trilhado. Nos anos vindouros, poderemos esperar uma redução no ritmo dessas conquistas ou até mesmo alguns retrocessos.

O ano de 2016 marcou fortemente uma virada à direita em vários governos ao redor do globo, um movimento que remete à ascensão do fascismo na primeira metade do século XX. Uma crescente hostilidade a grupos não-brancos e minoritários e uma exacerbação de movimentos nacionalistas – algo que se opõe diametralmente ao plurinacionalismo e a questões de diversidade e respeito a direitos étnicos e culturais –, coloca em risco toda a continuidade deste debate no futuro próximo.

Mais especificamente, a América Latina agora reflete a nova onda conservadora em seu cenário político. Nos últimos anos, tivemos a eleição de candidatos conservadores a presidência de países como Paraguai, Colômbia e Equador, onde no passado muitos avanços haviam sido realizados em termos de políticas indígenas. Apesar de ser muito cedo para conjecturar a respeito das mudanças trazidas por estas novas gestões, a experiência histórica demonstra que a ampliação de direitos culturais e o incentivo à pluralidade estão longe de serem prioridades para este tipo de administração, nos mandando de volta as políticas desenvolvimentistas e predatórias de outrora.

Na mesma linha, a Venezuela, com sua economia fragilizada depois de uma severa crise do setor petrolífero – que representava um quarto do PIB do país – e com suas instituições políticas em constante conflito, mantém a gestão de Nicolás Maduro incapaz de concretizar as aspirações político-legais conseguidas pelo documento constitucional de 1999, que inclusive pode ser revogado a qualquer momento devido ao trabalho da nova assembleia constituinte formada em 2017. Isso torna a fruição de direitos fundamentais algo experienciado apenas no nível dos princípios e, muitas vezes, sem efetividade concreta, com sanções internacionais agravando ainda mais o cenário econômico.

O próprio Brasil, com a chegada da gestão de Michel Temer, vivenciou uma redução severa das demarcações de terras indígenas, completamente paralisadas desde o início de 2017 devido a pressões das bancadas ruralistas e mudanças na estrutura da Advocacia Geral da União (AGU). Somando estes fatores aos cortes de orçamento e às mudanças no comando da FUNAI, este novo panorama é um motivo constante de preocupação aos movimentos indígenas brasileiros, especialmente com a ampliação de uma bancada conservadora no legislativo a partir de 2019 no condão de um fortalecimento considerável das mesmas propostas no poder executivo. Assim, após as eleições de 2018, este não parece ser um cenário facilmente reversível nos próximos anos, fragilizando muito as pautas indígenas.¹⁴⁰

¹⁴⁰ No ponto em que este trabalho foi redigido, ainda não havia se consolidado a vitória de Jair Bolsonaro para a presidência brasileira. Com o início da gestão deste, já se mostrou uma perceptível hostilidade com estas pautas, com o desmonte da FUNAI entre diferentes ministérios e a alegação da completa paralisação da demarcação de terras indígenas, como dito, não existem indícios de uma mudança desta tendência em um futuro próximo.

No Chile, os últimos anos também vem mostrando uma escalada constante nas tensões entre os mapuche, em sua luta por autodeterminação, e o governo chileno. Violência e confrontos diretos entre as forças policiais chilenas e manifestantes indígenas permanecem sendo comuns em Araucanía, considerada por muitos a região mais perigosa do país. É uma prática comum do governo enquadrar os atos de resistência dos mapuche dentro da lei de antiterrorismo, em um processo legal de exceção e despido de certas garantias constitucionais.

O governo de Sebastián Piñera – ao contrário da gestão de Michelle Bachelet, que ensaiou alguns avanços –, permanece abertamente hostil a estes movimentos indígenas, tendo prometido até mesmo ampliar o uso da lei antiterrorista para lidar com os casos de violência mapuche e retirando ainda mais garantias legais daqueles enquadrados em seu processo, como a progressão de regime e o julgamento por júri. Ele também permitiu o uso de mecanismos anteriormente vistos como inconstitucionais, como grampos telefônicos e agentes infiltrados para tentar afogar os conflitos entre o estado e os dissidentes.¹⁴¹

Já o México segue com alguns avanços, mas nada significativo. Nas eleições presidenciais de 2018 vimos a decisão inédita do *Congreso Nacional Indígena* (CNI) de enviar María de Jesús Patricio Martínez, uma representante da EZLN, para participar como candidata independente, sinalizando um novo capítulo do movimento zapatista, que até então negava fortemente a participação nos processos políticos tradicionais, expressando descrença nos processos de democracia representativa. A medida levantou questionamentos de segmentos do movimento, que viram nisso um paradoxo: poderiam os zapatistas usar um mecanismo do qual abertamente rechaçavam?¹⁴²

Ainda que não sejam exemplos exaustivos e estejam passíveis de mudanças a qualquer momento, todos estes desdobramentos recentes mostram

¹⁴¹ Folha de São Paulo. 23 de março de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/03/pinera-propoe-endurecer-lei-antiterror-no-chile-por-conflito-indigena.shtml>

¹⁴² Questionado sobre esta contradição em uma entrevista, Carlos González, um dos porta-vozes do CNI, respondeu: “*Nos queremos colar en la fiesta de los ricos, los de arriba, que son las elecciones, una orgía donde colocan todos sus intereses. Queremos meternos en esa fiesta para echarla a perder, queremos ese espacio porque no tenemos otro*”. LAFUENTE, J. El país, 29 de maio de 2017. Disponível em: <https://elpais.cominternacional/2017/05/28/mexico/1496008267_211122.html>

a precária situação dos direitos culturais e étnicos nos últimos anos, saindo de um lugar de flagrante otimismo na década passada para um espaço de constante apreensão e cautela – mais do que nunca demonstrando o fim de um ciclo histórico e consolidando as primeiras características deste novo momento que se aproxima.

Mas isso não é exatamente uma novidade, as experiências passadas aqui apontadas nos mostram que em todo o processo histórico da formação do estado latino-americano os indígenas foram colocados em posições de subalternidade, e esta não parece ser uma tendência em vias de se encerrar, o que só enfatiza a necessidade de resistência e agência por parte de movimentos sociais e de entidades políticas. Talvez esta nova fase da luta indigenista demande novas ações e atitudes, demonstrando que mais do que nunca, é necessário agir e atuar para tornar concretos os direitos conquistados e impedir um esvaziamento das pautas ainda em debate, de modo que seja possível transformar estes atritos em novos movimentos e ideias capazes de tornar reais estas aspirações.

4 A NECESSIDADE DA CONVERGÊNCIA

4.1 TEORIA CRÍTICA E INTERDISCIPLINARIDADE

A partir dos pontos tratados anteriormente neste trabalho, não é somente possível, mas também necessário realizar esta ponte entre a práxis e o mundo da vida e as suas implicações na via de mão dupla que constitui a construção jurídica de um sistema capaz de responder às demandas de uma estrutura social. Seguindo as perspectivas expostas por Paolo Grossi, ao se realizar uma análise no campo da sociologia, antropologia, ciência política e história – colocando às vezes de lado a própria lei – é possível se problematizar criticamente o papel do direito sobre estes e outros questionamentos, uma vez que a construção deste depende diretamente da atuação daqueles outros.

A história apresentada nos conta as lutas e as pressões sociais existentes na construção do estado e do direito na América Latina, comprovando que a trajetória do indigenismo na região foi uma história de conflitos e de resistência constante e que as demandas destas comunidades precedem a existência dos nossos estados. É impossível analisar a composição étnica de vários destes países sem pensar na trajetória do indigenismo e, portanto, essa é uma narrativa que deve ser trazida à luz para se estudar as transformações já ocorridas.

Do mesmo modo que o direito é guiado por estes acontecimentos, ele deve também ser a guia para novas transformações. Por meio de uma reflexão crítica das causas e efeitos de sua atuação, o direito se torna protagonista de um projeto de emancipação dos setores menos privilegiados, tanto desta quanto de outras sociedades latino-americanas, afastando-se justamente o mito da imparcialidade e neutralidade que justificou a inação do direito em face da opressão secular que recai sobre as populações originárias de todo o continente americano.

Cabe nesta crítica, uma revisita à perspectiva de Antônio Carlos Wolkmer, ao dizer que,

O Direito é o instrumento de luta a favor da emancipação dos menos favorecidos e injustiçados numa sociedade de classe como a brasileira; conseqüentemente, descarta-se o caráter de apoliticidade,

imparcialidade e neutralidade dos operadores e das instâncias de jurisdição.¹⁴³

Junto disso, podemos aplicar as propostas de hermenêutica diatópica e interculturalismo apontadas anteriormente, em uma tentativa de mitigar a dissonância entre o que o estado nacional consideraria como um direito a ser universalizado e aquilo que os grupos sociais minoritários desejam ter reconhecido em sua particularidade. Essa máxima é expressa bem por Boaventura, ao sintetizar essa ideia como: “as pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”.¹⁴⁴

A importância desta proposta intercultural é visível até mesmo quando não existe um conflito aberto entre dois grupos sociais, justamente porque a vivência conjunta é marcada por fronteiras que delimitam e excluem o outro, criando distâncias e fissuras que não permitem uma real integração, mas sim um isolamento. Darcy Ribeiro exemplifica esse fenômeno ao dizer:

Os dois grupos em confronto (comunidades indígenas e o estado nacional) se comunicam e se isolam através do estabelecimento de um *modus vivendi* que, evitando o conflito aberto, permite a coexistência, mas também as distâncias sociais e frustra a fusão de ambos num só. Tal é a natureza desses sistemas inter étnicos de entendimento que, distinguindo cada comunidade, uma aos olhos da outra, permitem que convivam às vezes em condições de simbiose, mas se situam como entes imiscíveis.¹⁴⁵

Desse modo, a partir deste retrato histórico e de toda a produção teórica que o acompanhou, poderemos então avançar para um raciocínio que privilegie justamente a resolução das questões a tanto tempo pendentes em nossa construção cultural, tentando realizar a harmonização entre as lutas históricas centradas na preservação de um saber local e a construção de uma ordem social que pouco privilegia um projeto global de desenvolvimento. O objetivo é fazer, assim, uma ponte de ligue uma nova ordem jurídica e uma nova ordem social, por meio da criação deste novo ideário político-constitucional.

¹⁴³ WOLKMER, A C. *Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico*. 2008, p. 144.

¹⁴⁴ SANTOS, B S. *Uma concepção multicultural de direitos humanos*. 1997, p. 30

¹⁴⁵ RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização*. 1982, p. 428

4.2 PLURALISMO E PROPOSTAS CRÍTICAS

Portanto, para atingir este objetivo, faz-se necessária uma conjunção das teorias críticas sociais e jurídicas às atuações das lutas desprendidas pelos movimentos sociais, de modo que se busque a construção da posição do direito como instrumento de emancipação. Isso não ocorre em um primeiro momento, por meio do direito que emana do estado monista e monoclassista, mas no uso contra hegemônico que se dá ao direito por um povo ou grupo cultural e pela sua utilização por aqueles que, dentro da consciência crítica, apresentam propostas de libertação.

Algumas ferramentas teóricas nos permitem fazer essa análise crítica do papel do direito dentro destas lutas. Um bom exemplo está na obra do jurista e constitucionalista português José Canotilho que, já na década de 1980, havia teorizado a chamada “constituição dirigente”, de modo a justificar o documento constitucional português de 1976. O texto, marcado pelas pretensões socialistas e pela principiologia no lugar da norma pura, mostrava o potencial transformador da constituição para levar o estado para o cumprimento de certos objetivos, como é o caso já apontado do estado pluricultural que muito carrega das ferramentas empregadas por Canotilho, tal como a própria constituição brasileira, que importa várias destas ferramentas.

Pelo lado da atuação jurisdicional e política, as conceituações de Boaventura de Souza Santos (com o conceito de pluralismo jurídico) e de Roberto Lyra (com o “direito achado na rua”) são categóricas para se compreender a produção crítica do direito por meio do reconhecimento da existência de uma cultura jurídica própria, vinda de comunidades e movimentos sociais com racionalidades diversas. Este fator é fundamental quando tratamos de grupos étnicos que pautam suas vidas sobre referenciais éticos distintos¹⁴⁶.

¹⁴⁶ São exemplos do que Eugen Ehrlich considera “direito vivo”, o jus-sociólogo alemão e grande expoente da sociologia jurídica defende conceitualmente a existência de um direito maleável e mutável a realidade social, não se contentando com o direito morto e rígido dos livros e do próprio estado. Deve-se considerar que o direito vive para além do que é estabelecido pelo ordenamento estatal, pois este corresponde apenas a uma pequena parcela da existência humana. Cabe ao jurista observar as regras que organizam outras camadas da sociedade, já que essas manifestações também estão próximas do que Ehrlich aponta como este núcleo pulsante do direito – conceituando assim o pluralismo jurídico décadas antes deste se tornar uma categoria formal.

No campo da resistência civil, não é de se surpreender, então, que tenha existido antagonismos nas tentativas de se substituir os sistemas de organização social e política dos grupos indígenas pela submissão a um estado absoluto e sem rosto, cujos valores não eram necessariamente compartilhados por toda uma etnia. Por muitos séculos, os sistemas jurídicos implantados apenas impuseram ônus, sem representar real vantagem aos povos autóctones e, na maior parte das vezes, os retiraram de suas terras originárias e os inseriram forçosamente em um sistema social ou em uma lógica de produção distinta de suas filosofias ancestrais e de seus modos de vida tradicionais.

Até mesmo quando a convivência entre estas duas culturas não era abertamente conflituosa, sempre foi estabelecida uma fronteira muito clara que delimitava o pertencimento das comunidades tradicionais como algo alheio, mas ainda assim subordinado ao poder do estado nacional. A existência da cultura indígena era tolerada, mas não reconhecida dentro dos mesmos processos de governança e participação política voltadas aos colonizadores.

Sob esta ótica e sob um panorama de constantes tensões, a existência de lutas e a emergência de um movimento indigenista em toda a América Latina foi inevitável. É justamente a partir destas lutas que se produziu a necessidade de uma nova dinâmica jurídico-social. Quando o estado é incapaz de responder a estas demandas, insurge-se a luta pelo reconhecimento do poder monista do estado em relação aos novos projetos. Então, busca-se a formação de uma lei que não se presta a fechar os olhos para o que se apresenta fora do determinado pelo campo jurídico tradicional, mas em conformidade com uma teoria crítica, avançando a resolução de problemas reais a serem confrontados na forma de um pensamento liminar e fundado sobre uma hermenêutica diatópica capaz de dar conta de diferentes referenciais culturais sem esgotar as suas particularidades.

Desta forma, é até mesmo possível alegar que todo este raciocínio emancipatório é, de certo modo, uma manifestação buscando a descolonização – se não política, ao menos das propostas dos saberes coloniais –, em um grito por reconhecimento e respeito aos modos de vida e às filosofias desses povos. Se aplicarmos isso à realidade dos estados latino-americanos estudados, temos uma percepção ainda mais enfática deste raciocínio, já que a atuação tradicional do estado em relação às populações indígenas foi, por muito tempo, uma

manifestação colonial quase que puramente etnocêntrica e despreparada para lidar com o choque de culturas resultante.

Vê-se, então, a criação de novas formas de direito e de estado, que privilegiam a pluralidade justamente a partir da atuação de vários destes movimentos indigenistas estudados. Eles representam uma forma de gnosiologia liminar, confrontando diretamente a “epistemologia territorial” demonstrada pela própria teoria clássica do direito do estado eurocêntrico,¹⁴⁷ uma vez viciado por um evolucionismo unilinear e unidimensional que se contrapõe diretamente com o pluralismo histórico e diatópico presente nas realidades coloniais.¹⁴⁹

Assim, ao menos na perspectiva de Quijano, o que pudemos conquistar em termos de direitos políticos e civis por meio das mudanças constitucionais ocorridas nas últimas décadas foi devido a “uma imperativa redistribuição de poder que teve nos movimentos de descolonização da sociedade a pressuposição e ponto de partida”.¹⁵² Para tal, ele sustenta que, ao encararmos as demandas da sociedade moderna – que não abandonou de todo as perspectivas dos saberes coloniais –, é necessário olhar para trás e rever estes posicionamentos, espelhando-nos não nas distorcidas imagens que os instrumentos de controle social nos impuseram, mas nas lutas do passado que tiveram a emancipação como o principal objetivo a ser alcançado.

4.3 POR UM NOVO CONSTITUCIONALISMO

4.3.1 Um constitucionalismo transformador

Considerados estes marcos teóricos, uma pergunta ainda nos vem à mente: como conciliar, então, a produção jurídica como expressão de um poder

¹⁴⁷ Categoriza-se estes conceitos em relação e oposição as *epistemologias fronteiriças*, onde há uma política de supressão do conhecimento em relação ao seu posicionamento geo-histórico Cf. MIGNOLO, *Histórias locais/Projetos Globais*, 2003, p. 34

¹⁴⁹ Tal como diz Aníbal Quijano, ao buscar um projeto de desenvolvimento inorgânico que implica na aplicação de um modelo fundado para além das realidades específicas locais, surge uma distorção que é “impossível de ser usada salvo para o erro” (QUIJANO, A. *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*. 2000, p. 573).

¹⁵² Ibid, p. 574.

estatal concentrado e monista com demandas insurgentes, plurais e emancipatórias?

À primeira vista, estes dois polos parecem possuir diferentes abordagens que tornariam irreconciliáveis os seus fundamentos. Um estado não poderia, por meio da sua posição como estado, abdicar do poder que ele mesmo concentra e que caracteriza sua soberania, sob o risco de deixar de existir. Do mesmo modo, um grupo que busca por autonomia e expressa sua diferença e individualidade em relação ao resto do tecido social não se contentaria em ter sua existência justificada por aqueles que justamente não reconhece como tendo legitimidade para falar por ele.

Em uma percepção isolada, dessa forma, um documento constitucional que tentasse fazer essa mediação de modo não reflexivo cairia no risco de, na melhor das hipóteses, ser condescendente e, na pior, abertamente hostil. Neste segundo caso, o texto estaria imbuído dos velhos vícios das políticas integracionistas vistas anteriormente, que não pretendiam criar leis com os indígenas, mas para os indígenas, a partir de uma visão verticalizada em que o estado, por deter o monopólio da força, impunha sua lei sobre estas comunidades tradicionais.

A solução seria, então, realizar uma refundação do papel do estado a partir de um novo referencial constitucional que não parta destes centros tradicionais de poder, valorizando elementos que vimos no decorrer desta pesquisa: plurinacionalidade, autonomia, negação da colonialidade, emancipação e alteridade. Nesse sentido, preconiza Boaventura de Souza Santos ao dizer:

La refundación del Estado presupone un constitucionalismo de nuevo tipo. Es un constitucionalismo muy distinto del constitucionalismo moderno que ha sido concebido por las élites políticas con el objetivo de constituir un Estado y una nación (...) Contrariamente, la voluntad constituyente de las clases populares, en las últimas décadas, se manifiesta en el continente a través de una vasta movilización social y política que configura un constitucionalismo desde abajo, protagonizado por los excluidos y sus aliados, con el objetivo de expandir el campo de lo político más allá del horizonte liberal, a través de una institucionalidad nueva (plurinacionalidad), una territorialidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico), um régimen político nuevo (democracia intercultural) y nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalidades). Estos cambios, en su conjunto,

podrán garantizar la realización de políticas anticapitalistas y anticoloniales.¹⁵³

Mas como realizar este novo constitucionalismo? Como torná-lo capaz de conciliar estes elementos dissonantes da lei do estado com as vontades materiais?

Como Boaventura bem explicou, isso apenas seria possível como algo que vem de baixo, de uma vontade popular que se cristaliza nesses novos elementos jurídicos – o que Dussel caracteriza como a *Potentia*. Essa aparente dissonância é resolvida com o uso contra hegemônico de certos instrumentos hegemônicos,¹⁵⁴ abraçando a impossibilidade de completude e de integridade do ordenamento jurídico e sua natureza pós-positiva, onde todo o esforço de justificação parte da premissa de que a lei é arbitrária e uma expressão de poder político. Portanto, a lei pode ter o uso que se deseja dela, inclusive se voltando para a própria superação e criando, assim, um verdadeiro constitucionalismo transformador.

Estas novas constituições, ainda que longe de serem perfeitas e capazes de concretizar as ambições de mais de cinco séculos de lutas indígenas, tentam ao menos trazer à tona esta ideia do potencial transformador da carta magna. Álvaro Garcia Linera, vice-presidente da Bolívia e teórico katarista, exemplifica bem o sentimento e as intenções deste constitucionalismo em suas pretensões de alcance e representatividade. Ao falar sobre a elaboração da constituição de 2008 e suas intenções, ele explica:

¿Cuál era la idea? ¿Por qué el movimiento campesino indígena obrero popular había planteado una nueva Constitución Política del Estado (CPE)? Básicamente porque antes en ninguna Constitución fueron tomados en cuenta ni participaron campesinos, indígenas, obreros y vecinos. Los doctores dicen que hubo trece Constituciones, siete Asambleas Constituyentes, pero en ellas y en las Constituciones que surgían de ellas, nunca participó el movimiento indígena campesino ni los obreros ni las clases medias ni los barrios. Si el movimiento indígena campesino planteó un texto constitucional era porque se buscaba participación y reconocimiento. La importancia de participar en la elaboración de una nueva CPE consiste en que en ella está la estructura de las instituciones y el reconocimiento o no de un sector u

¹⁵³ SANTOS, B. *Refundación del Estado en América Latina*. 2010, p.71

¹⁵⁴ Novamente, segundo Boaventura, o uso contra-hegemônico é aqui caracterizado como a apropriação criativa das classes populares de instrumentos hegemônicos para trazer avanços de suas agendas políticas, indo além do marco político-econômico do estado liberal e da economia capitalista. *Ibid*, p. 59.

otro. (...) Uno podría preguntarse: ¿Por qué pelearse tanto por un libro? No señores, este libro da derechos o quita derechos, da tierra o quita tierra, da agua o quita agua; este libro brinda la posibilidad de ser Presidente o ser simplemente un pongo, da oportunidad de que se reconozca a un pueblo o se lo olvide, se lo aplaste; en ese libro se define la vida económica, política, social y cultural de todos los bolivianos: Lo que está en la Constitución no dura un año, dura veinte, treinta, cuarenta años como el caso de la Constitución vigente que fue elaborada el año 1967 y su duración fue de 42 años. Esta nueva Constitución durará otros 40 o 50 años, las Constituciones son textos, normas, reglas de vida que duran décadas y por eso el movimiento campesino indígena popular obrero vecinal se planteó una nueva CPE, para que sus derechos estén consagrados, para que la igualdad esté garantizada, para que no se acuerden de los indígenas solamente en momentos de sublevación, que no sea solamente en momentos de celebración de los muertos cuando se acuerden de la clase trabajadora y de los campesinos, sino que sean tomado en cuenta siempre, toda la vida.¹⁵⁵

Ainda que Linera esteja falando de um local privilegiado e defendendo um projeto em que esteve pessoalmente envolvido, seu raciocínio ao menos se sustenta sobre os séculos de luta e pelo clamor por participação que vimos em toda nossa análise histórica, além de uma vontade real de transformar a constituição em um instrumento de mudança social que reflete os anseios e ambições da sociedade boliviana. Se este constitucionalismo transformador será mesmo capaz de efetuar as mudanças sociais a qual se propõe, bem, esta é uma trajetória histórica ainda não escrita e repleta de desafios, que se mostrarão ainda mais intensos nos anos que estão por vir.

4.3.2 Pluralismo e jurisdição indígena

Com base nestas ponderações e na já bem definida importância do texto constitucional como marco dentro destas lutas sociais, podemos então passar para um exame mais pontual a respeito dos casos apresentados na segunda parte deste trabalho, de modo a realizar a ponte entre as lutas indigenistas e seus resultados concretos nas alterações da ordem constitucional na América Latina. Assim, tentaremos responder à pergunta lançada no início deste trabalho: Quais foram as contribuições dos movimentos indigenistas para a construção dessa nova ordem constitucional?

¹⁵⁵ LINERA, A. *Los tres pilares de la nueva Constitución Política del Estado: Estado Plurinacional, Economía Estatal y Estado Autonómico*. 2008, pp. 7-8

De modo sintético, a maior contribuição do indigenismo para este novo panorama constitucional se deu no campo do reconhecimento da plurinacionalidade e multietnicidade do estado. Talvez, a pluralidade tenha surgido como um novo paradigma e uma questão a ser resolvida na contemporaneidade, na esteira do raciocínio descolonizante de Mignolo ou Quijano, com um retorno aos saberes e racionalidades locais e originária na busca de soluções jurídicas que se apliquem de modo mais coerente a um povo ou população que nem sempre encontra na ordem jurídica monista a representação de seus anseios e vontades.

O reconhecimento da pluralidade, como se expõe na própria carga semântica da palavra, é porque não se cria por meio do texto constitucional uma realidade fática de diversidade. Porém, reconhece-se a situação enquanto realidade concreta e preexistente, tentando ao menos corrigir uma injustiça histórica que colocou a cultura indígena como subalterna à cultura europeia na criação dos estados nacionais latino-americanos. Sobre o caso, discorre Raquel Yrigoyen:

Algunos objetan el reconocimiento constitucional de los sistemas jurídicos indígenas bajo el argumento de que se va a generar caos por la “creación” de muchos sistemas, pero los textos constitucionales no están creando sino reconociendo algo que ya existe en la realidad social, lo que permite crear puentes de entendimiento y articulación, y condiciones para su desarrollo.¹⁵⁶

Porém, uma leitura rápida é suficiente para se ver o grau de importância dado a esta noção nos textos constitucionais do continente, sendo esta percepção costumeiramente demonstrada nos próprios artigos que discorrem sobre a forma de organização política e social dos estados.

É possível observar esta situação nos seguintes casos:

Constituição da Colômbia de 1991, Art. 7: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana.”

Constituição do Peru de 1993: Art. 2: toda persona tiene derecho, inc. 19: “A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación”

Emenda à Constituição da Bolívia de 1994: Art. 1: “Bolivia, libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural, [...]”.

¹⁵⁶ YRIGOYEN, R. Op. Cit, p. 174

Constituição do Equador de 1998, Art. 1. “El Ecuador es un Estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico.”

Constituição da Venezuela de 1999: Artículo 100: “Las culturas populares constitutivas de la venezolanidad gozan de atención especial, reconociéndose y respetándose la interculturalidad bajo el principio de igualdad de las culturas. (...)” (grifos nossos)

Emenda a Constituição Mexicana (2011): Art. 1 Las tres iniciativas reconocen que la nación mexicana es pluricultural y que tal hecho se basa en la existencia de los pueblos indígenas. Este reconocimiento es el fundamento constitucional para la reconstrucción del Estado, del derecho y de la sociedad en México; es decir de un Estado plurinacional y pluricultural de derecho. Plurinacional porque se incluyen los derechos de las naciones indígenas mexicanas y de la nación mestiza mexicana: una nación de naciones, un pueblo de pueblos. De esta manera se consolida la unidad entre los mexicanos, reconociendo la heterogeneidad cultural de sus pueblos indígenas y mestizo. Pluricultural porque se incluyen los derechos de las culturas extranjeras radicadas en México.

Esta perspectiva de reconhecimento da pluriculturalidade também faz parte do acordado na Convenção 169 da OIT de 1989, considerada o marco inicial destas políticas. O documento organizou, pela primeira vez, os países signatários em que não havia disposição formal ou constitucional de como o estado deveria agir se confrontado com uma situação de anomia entre os direitos culturais específicos e a lei emanada diretamente do estado.

Na convenção se lê:

ARTIGO 8º

1. Na aplicação da legislação nacional aos povos interessados, seus costumes ou leis consuetudinárias deverão ser levados na devida consideração.
2. Esses povos terão o direito de manter seus costumes e instituições, desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais previstos no sistema jurídico nacional e com direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para a solução de conflitos que possam ocorrer na aplicação desse princípio.
3. A aplicação dos parágrafos 1º e 2º deste artigo não impedirá que membros desses povos exercitem os direitos assegurados a todos os cidadãos e assumam as obrigações correspondentes.

ARTIGO 9º

1. Desde que sejam compatíveis com o sistema jurídico nacional e com direitos humanos internacionalmente reconhecidos, os métodos tradicionalmente adotados por esses povos para lidar com delitos cometidos por seus membros deverão ser respeitados.
2. Os costumes desses povos, sobre matérias penais, deverão ser levados em consideração pelas autoridades e tribunais no processo de julgarem esses casos.

ARTIGO 10º

1. Quando sanções penais sejam impostas pela legislação geral a membros dos povos mencionados, deverão ser levadas em conta as suas características econômicas, sociais e culturais.

A Colômbia talvez tenha sido a primeira nação a instituir propostas mais concretas de autogoverno e pluriculturalidade com o decreto 1088/93, onde se destaca a organização em *cabildos*, ou seja, a coordenação por meio de comunidades indígenas e camponesas juridicamente autônomas, com manejo coletivo de terras e recursos, também sendo chamadas de Associações de Autoridades Tradicionais Indígenas (AATIS). Essa é uma forma de participação dos indígenas na vida política, podendo, por meio destas organizações coletivas, atuar como parte juridicamente interessada em ações e reivindicações de interesse aos indígenas, também garantindo circunscrições especiais para eleger membros destes grupos étnicos para a câmara de representantes e garantindo participação mínima na vida política colombiana. Essa figura encontrou relativo sucesso para incentivar a participação popular indígena, sendo posteriormente adotada como parte do documento constitucional.¹⁵⁷

Posteriormente, estes mesmos direitos seriam estendidos às comunidades camponesas afro-colombianas, com a Lei 70 de 1993, que demarcou suas terras, garantindo seus direitos culturais e enfatizando ainda mais o caráter pluricultural do texto constitucional colombiano e permitindo a construção de sociedades democráticas fora do modelo liberal de desenvolvimento.

Do mesmo modo, percebe-se que, anteriormente às reformas constitucionais andinas, países como o Brasil – que em sua constituição também determina expressamente, por meio do artigo 231, o respeito aos costumes e modos das populações indígenas¹⁵⁸ –, era habitual a interpretação restritiva dos

¹⁵⁷ Especificamente no que trata dos mecanismos de participação popular, em seu artigo 103, onde se lê: Son mecanismos de participación del pueblo en ejercicio de su soberanía: el voto, el plebiscito, el referendo, la consulta popular, el cabildo abierto, la iniciativa legislativa y la revocatoria del mandato. La ley los reglamentará.

¹⁵⁸ Ressalva-se dizer que isto não resulta necessariamente em uma perspectiva multicultural, pois, embora o Brasil seja guiado pelo princípio de respeito a autodeterminação dos povos em suas relações internacionais, não se aplica constitucionalmente dispositivos no sentido de relativização das perspectivas culturais se não a indígena (apesar da crescente vocalização das demandas quilombolas e ribeirinhas), ainda não se reconhecendo plenamente a heterogeneidade da formação de uma identidade nacional brasileira, ponto em que ainda é necessário o debate empregado em outros países latinos. Porém, comparativamente a

referenciais culturais. Tidos apenas como fonte secundária e nunca *contra legem*¹⁵⁹, este referencial acabou sendo relativizado, sobretudo após a implantação dos dispositivos da Convenção 169 da OIT, havendo cada vez mais precedentes judiciais e aplicação de programas políticos que atribuem uma maior elasticidade da lei estatal no trato das questões indígenas. Isso abriu o debate não apenas para a internalização destes costumes nas realidades jurídicas nacionais, mas também como alternativas pluralistas a estes.

Novamente, sobre o tema Yrigoyen explicita:

Reconocerse funciones de justicia o jurisdiccionales a los pueblos y las comunidades indígenas/campesinas siguiendo su propio derecho y aplicado por sus autoridades, se admite variaciones sobre la justicia comunitaria explicitamente la existencia de órganos distintos al poder judicial, legislativo y ejecutivo para la producción del derecho y la violencia legítima. Se admite el llamado derecho consuetudinario no sólo como fuente del derecho (estatal), sino como un derecho propio que se aplica incluso contra la ley.¹⁶⁰

Sendo que, em diversos destes países, como na Colômbia e no Peru, compreende-se a existência de uma jurisdição especial para o direito indígena, que é dotada de procedimentos e coercibilidade tal como a jurisdição comum, sem que isto represente a usurpação de sua função jurisdicional. De modo contrário, são os tribunais ordinários que devem respeitar os órgãos particulares, conforme defendem alguns constitucionalistas colombianos como Marcial Rubio, ao dizer que: “*cuando exista un proceso de este tipo, los tribunales ordinarios deberán inhibirse, aún cuando puedan actuar de oficio, pues de no hacerlo estarían actuando inconstitucionalmente contra este artículo*”.¹⁶¹

A mesma figura se repete na constituição boliviana que, em seu artigo 197, determina que: “*el Tribunal Constitucional Plurinacional estará integrado por Magistradas y Magistrados elegidos con criterios de plurinacionalidad, con*

perspectiva de exclusão que precede a constituição de 1988, essa recepção já representa considerável avanço.

¹⁵⁹ Debate este que teve especial discussão em processos constituintes como o peruano, onde primeiramente se afirmou que o reconhecimento do pluralismo legal deveria ter status constitucional e não apenas regulado por lei, devido a possibilidade da aplicação do direito consuetudinário contra a lei estatal.

¹⁶⁰ YRIGOYEN, R. Op. cit, p. 176

¹⁶¹ RUBIO CORREA, M, *Estudio de la Constitución Política de 1993*. 1999, p. 208

representación del sistema ordinario y del sistema indígena originario campesino”. Assim, o texto garante efetivamente a presença de ambas as jurisdições no tribunal constitucional do país e sua coexistência dentro deste sistema jurídico e político.

Desse modo, existem nestes países instâncias jurisdicionais para uma competência não apenas material dos povos indígenas de se autogovernarem, mas também territorial, sobre as terras das comunidades e nas matérias que afetem o modo de vida e a vivência comunitária das aldeias. Ou seja, um dos maiores e mais relevantes avanços deste movimento está condensado justamente na consideração do histórico cultural do indígena – até mesmo nas suas transgressões na convivência com a sociedade urbana –, devendo ser levado em conta o discernimento da reprovabilidade da conduta na cultura do indígena antes de se aplicar indiscriminadamente as leis estatais.

Este raciocínio surgiu no código penal peruano de 1991, que oficializou o chamado “erro de tipo culturalmente condicionado” em seu artigo 15, instrumento que acabou sendo aplicado mais tarde em diversos outros países por meio de uma interpretação das leis penais de acordo com estas novas constituições, sendo uma figura constante nas leis latino-americanas. Este entendimento acabou fazendo parte, mais adiante, das próprias disposições da Convenção 169 da OIT,¹⁶² que é adotada pelo Brasil, consolidando juridicamente a necessidade da formulação de um laudo antropológico nos casos em que não é possível se afirmar categoricamente sobre o estado de aclimatização do nativo ao sistema legal vigente, e de disponibilidade obrigatória de tradutores para lidar com indígenas que não falam a língua oficial do país.

O Chile, ainda que hoje em dia seja palco de constantes conflitos entre indígenas e o estado, passou por uma trajetória bastante similar à que vimos nestes outros países no início da década de 1990. Ou seja, com a implantação de leis de jurisdição indígena como forma de renovar o corpo jurídico, tentando reformar os ideais do estado aos tempos democráticos sem, contudo, alterar sua constituição.

¹⁶² Lê-se no artigo 10 da convenção 169: “No processo de impor sanções penais previstas na legislação geral a membros desses povos, suas características econômicas, sociais e culturais deverão ser levadas em consideração”.

Assim, em 1993, no bojo de um forte movimento multiétnico de reconhecimento relativo à segunda onda do movimento indigenista na América Latina, é promulgada a Lei Indígena 19.253, que estabelece as diretrizes básicas de relações com as comunidades indígenas, a conceituação de índio e mecanismos para o reconhecimento e a proteção de terras indígenas. O texto funda, ainda, a Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), órgão responsável por fazer esta mediação.

Ainda que não tenha a mesma força que um documento constitucional, a Lei 19.253 também dá reconhecimento às comunidades indígenas chilenas como parte importante da composição étnica do povo do Chile, ainda que não em um sistema pluricultural, como é possível de se ver:

Artículo 1º.

El Estado reconoce como principales etnias de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes. El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores.

Es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación.

Porém, a representatividade política das comunidades indígenas chilenas ainda deixa a desejar. A *comunidad indígena* prescrita em lei é demasiadamente restritiva em seus requisitos formais e requer uma modalidade de organização hierárquica que não se aplica a todas as etnias chilenas para ser reconhecida pelo estado e gozar de certas prerrogativas legais.

Em outros países, apesar da inexistência de jurisdição indígena específica, também se observa uma articulação dos próprios indígenas para realizar essa mediação entre a lei estatal e as normas culturalmente estabelecidas, como forma de emancipação cultural.

No México, a experiência zapatista implantou nas regiões de Montaña y Costa Chica o chamado “Sistema Comunitario de Seguridad, Impartición de Justicia y Reeducción”, como forma não só apenas de estabelecer um diálogo com o governo, mas também regulamentar as relações entre as próprias

povoações indígenas locais. Afinal, a região é conhecida por sua intensa diversidade cultural, abrigando aldeias de indígenas tlapanecos, mixtecos, nahuas e amuzgos, etnias que muitas vezes possuem referenciais culturais e modos de vida distintos e necessitam de certos instrumentos de mediação para uma convivência harmônica.

O próprio governo mexicano se comprometeu a expandir estas iniciativas em 2014, para uma futura reforma constitucional que formalizaria diversas questões de autonomia e jurisdição indígena – expandindo o trabalho já iniciado com a reforma constitucional de 2001. Porém, as reformas que se seguiram não foram expressivas nestes temas, apenas formalizando questões de direitos eleitorais das comunidades indígenas e estabelecendo a necessidade de representantes indígenas em municípios onde as comunidades habitam, garantindo as eleições de líderes dentro de seus sistemas comunitários.

4.3.3 A emergência de novos direitos culturais

Com estas reformas constitucionais também houve um avanço considerável na incorporação de direitos culturais específicos, que refletiam as particularidades dos movimentos indigenistas locais na forma da defesa de um conteúdo principiológico baseado no *ethos* das populações indígenas, sobretudo em países onde a população indígena ou mestiça era majoritária. Nestes casos, a bandeira dos direitos humanos foi levantada como forma de dar projeção universal a estas demandas, que, não obstante, ainda eram restritas a uma política cultural.¹⁶³

Porém, de modo final, é possível resumir estes dispositivos sobre uma questão de “identidade”, uma busca das singularidades dos povos sufocados pelas culturas coloniais. Afinal, eles colocam direitos culturais específicos e certas cosmovisões de mundo no mesmo patamar legal de princípios como igualdade e liberdade, ambos de base liberal eurocêntrica¹⁶⁴, consolidando

¹⁶³ SOUZA, R. *Direitos Humanos através da História Recente em uma perspectiva antropológica*. 1999, pp. 61-64

¹⁶⁴ VILORO, L. *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. 2009, pp. 68-69

assim finalmente alguns locais de fala e de expressão a estes saberes subalternos no processo de decolonização.

Como exemplo, temos a fortíssima presença da cultura *pachamama* (mãe terra), originada das etnias incas, na constituição do Equador. Esses princípios são especialmente enfáticos na preservação ambiental, na agricultura sustentável e na convivência harmoniosa com a natureza como uma forma de se alcançar o que denomina como “boa-vida”, ou seja, o balanço entre as necessidades materiais e a capacidade de manutenção do ambiente.¹⁶⁶

Com a colonização espanhola e, mais adiante, com o surgimento do modelo produtivo neoliberal, estas questões foram deixadas de lado em prol de uma cultura de exploração e industrialização. Mas, gradativamente, o surgimento de uma consciência ambiental no final do século XX acabou colocando novamente em pauta a discussão sobre o desenvolvimento sustentável do estado equatoriano, que buscou justamente nas culturas locais uma racionalidade para lidar com estes problemas, instituindo em sua Constituição política de 2008:

Art. 1

[...] Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible.

Art. 3.

Son deberes primordiales del Estado:

5. Planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al buen vivir.

Art. 71.

La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

A questão do bem-viver e da convivência harmoniosa pregada pelas culturas incas também aparecem com proeminência no texto constitucional do

¹⁶⁶ O próprio Rafael Corrêa explica a aplicação destes conceitos na constituição ao dizer: “El Sumak Kawsay, en quichua, no es la acumulación ilimitada de bienes materiales, sino la satisfacción de necesidades de base, con justicia y dignidad, en armonía con la naturaleza y los demás seres humanos. Este concepto ya há sido recogido en la nueva Constitución ecuatoriana (dicho sea de paso la Constitución más verde de mundo), que por primera vez en la historia de la humanidad le otorga derechos a la madre naturaleza (Pacha Mama, en idioma quichua)” (CORRÊA, R. *Conferencia magistral del economista Rafael Corrêa Delgado en la Universidad de las Naciones Unidas en Japón*, Cátedra U-Thant. 2010, p. 32).

Equador, ainda acompanhadas pelo brocado indígena que o representa e demonstrando, também, a preocupação com a pluriculturalidade.

Esta questão está presente, por exemplo, nos artigos 14 e 275, além de outros pontos da redação constitucional:

Art. 14.

Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*. Se declara de interés público la preservación del ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados.

Art. 275.

[...] El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.

Também é possível ver, no artigo 8º da Constituição Boliviana, a codificação neste mesmo sentido, novamente estabelecendo a vida plena como um princípio constitucional a ser atingido:

Art. 8. Suma Qamaña

I. O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no sejas preguiçoso, no sejas mentiroso nem ladrão), *suma qamaña* (vivier bien), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (terra sem mal) e *qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre). [...]

Com essa negação do modo de vida proposto pela sociedade capitalista ocidental, o *buen vivir* talvez se mostre como o conceito insurgente mais importante dentro dos novos direitos culturais latino-americanos, aparecendo com frequência não apenas nos documentos legais, mas na produção dos saberes limiares. Como um princípio comum às sociedades tradicionais, ele assume vários nomes – *Suma Qamaña*, em aymara, *Sumak Kawsay*, em quéchua, *Kume Mogen*, em mapuche, e *Teko Kavi*, em guarani –, sempre representando a fruição plena da vida e a relação do ser humano com o seu meio e com os outros humanos, em oposição ao individualismo e o funcionalismo importados da cosmovisão europeia. Esse princípio pode ajudar a estabelecer uma série de políticas públicas e uma abordagem alternativa ao

desenvolvimentismo, possivelmente mais respeitosa com o meio ambiente e com os recursos naturais.¹⁶⁷

Do mesmo modo, outras constituições incorporam referenciais culturais próprios em sua base principiológica, tendo como exemplo especialmente forte a constituição da Bolívia de 2009. Ela efetua este resgate histórico pela valorização das culturas tradicionais, algo iniciado pelos movimentos indigenistas durante a ditadura militar e pela transição democrática que o país vivenciou.

Assim, por meio do reconhecimento expresso da jurisdição indígena e dos seus direitos culturais, é possível ver as marcas duradouras deixadas pelo movimento katarista. Com o enfraquecimento do regime ditatorial, muitos dos líderes sindicais ligados aos movimentos indigenistas se espalharam pelo país, com vários deles se juntando aos cocaleiros e desempenhando um papel fundamental nas lutas de classe durante os anos 1990, após o retorno de Hugo Banzer como presidente eleito e o fortalecimento da operação americana de guerra ao narcotráfico. Sua influência alcançou a administração de Evo Morales, que usaria parte das ideias do manifesto Tiwanaku na elaboração de sua constituição.

Outro exemplo concreto destas ideias está no reconhecimento da pluralidade de etnias e idiomas presentes no território boliviano. Ao invés de homogeneizar o estado por meio da adoção irrestrita de um idioma comum, no caso o espanhol, a constituição aponta para a miríade de grupos distintos e a necessidade de considerar todos eles como partes que compõem o tecido da sociedade. Ainda mais importante, ela reserva aos indígenas o direito de utilizarem seus idiomas originários dentro de seus territórios e nas decisões administrativas e legais que concernem aos seus povos. O artigo afirma:

Artigo 5° I e II,

Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasuwe, guarayu, itonama, leco, machajuyaikallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco. II. El Gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar al menos dos idiomas

¹⁶⁷ Cf. LEÓN, M. *“El ‘buen vivir’: objetivo y camino para otro modelo”*. 2008

oficiales. Uno de ellos debe ser el castellano, y el otro se decidirá tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias, las necesidades y preferencias de la población en su totalidad o del territorio en cuestión. Los demás gobiernos autónomos deben utilizar los idiomas propios de su territorio, y uno de ellos debe ser el castellano.

Por meio deste esforço legal, concretizaram-se constitucionalmente – ou, ao menos, reconheceram-se – as ideias kataristas de manutenção dos valores ancestrais e das línguas tradicionais, finalmente realizando no seio do direito o mote levantado pelo manifesto ao dizer que a cultura era o valor central e mais profundo de um povo, sendo a real emancipação somente obtida através dos seus próprios referenciais éticos.

4.3.4 Um breve comentário sobre o caso de Equador e Venezuela

Também é necessário considerar a influência destes movimentos para fora de uma escala regional, uma vez que muitas destas iniciativas de renovação constitucional ocorreram em países sem uma forte tradição de movimentos indigenistas combativos. Esse é o caso do Equador e da Venezuela, onde se compreende a possibilidade de uma apropriação destes movimentos como parte do novo projeto de estado.

Sem a interferência forte de regimes autocráticos e com a existência de uma zona de conforto proporcionada pela exploração petrolífera nas décadas de 1960 a 1970, o movimento indigenista, que ainda se mostrava forte durante os anos 1950 nestas regiões, permaneceu dormente até o início da década de 1980, ante a emergência do primeiro ciclo do constitucionalismo multicultural e das preocupações ambientais emergentes.¹⁶⁸

Dito isso, é possível compreender que a implantação destes ideais camponeses, indigenistas e populares no Equador e na Venezuela não fez parte de um desenvolvimento contínuo e natural destes movimentos dentro de um

¹⁶⁸ Sobre isso, explica Marc Becker: “O peso das atividades indigenistas no Equador durou de 1930 a 1950 e talvez tenha dado um último suspiro em 1964, durante o Quinto Congresso do Instituto Indigenista Interamericano em Quito. Apesar de termos certa produção de trabalhos e ações com natureza indigenista nos anos 1970 e 1980, o surgimento de federações étnicas no início dos anos 1960 superou as ações indigenistas em termos de importância” (Tradução livre. BECKER, M. *Indigenism and Indian Movements in Twentieth-Century Ecuador*. 1995).

ambiente que privilegiava a reflexão sobre as mazelas do colonialismo. Tratou-se de uma rápida tomada de forças ocasionada pela internalização de modelos constitucionais progressistas em diversos países vizinhos. Isso ocorreu a ponto de existirem correntes críticas que alegam que esta conquista foi colocada em campo para privilegiar uma mudança de governo, como na revolução proposta por Hugo Chávez, que teve como bandeira justamente a transformação do estado monista em um sistema plurinacional.¹⁶⁹

Em relação a esse tema, é possível perceber que houve uma apropriação do ideário bolivariano, do discurso indigenista e de todo um imaginário revolucionário para dar corpo ao governo Chávez. A dita revolução ganhou corpo e legitimidade usando-se dos lutadores da independência da América Hispânica, dos movimentos indígenas, do socialismo (apesar destes serem, em essência, governos desenvolvimentistas e usarem muito mais do imaginário socialista do que de seus meus) e dos líderes progressistas dos governos liberais de séculos passados.

Esses símbolos evocam um sentimento nacionalista, construindo mitos e invocando heróis nacionais, sedimentando um novo imaginário revolucionário que dá forças aos processos políticos em curso, fortalecendo uma nova identidade nacional e gerando mais coesão social. Isso acaba dando a estes líderes políticos a posição de herdeiros de um processo histórico em andamento, o que pode fomentar novas ações políticas e a participação popular. Assim, não é à toa que o apelo à história e às celebrações das independências nacionais fossem marcos destes governos.

Trata-se de um sistema de narrativa política que Dominique Maingueneau exemplifica, ao dizer que: “o discurso político mobiliza cenografias variadas, uma vez que, para persuadir seu coenunciador, devem captar seu imaginário, atribuir-lhe uma identidade, invocando uma cena de fala valorizada”.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Maringoni, ao discorrer sobre a popularidade de Chávez nos anos 1990, é enfático ao realizar a crítica: “Chávez não foi eleito no bojo de um vigoroso crescimento do movimento de massas, mas sim caudatário de uma formidável onda de descontentamento e rebelião” e, ainda, “por isso uma das tarefas do governo eleito tem sido a de construir a partir do aparelho do Estado, um movimento organizado e arraigado da população, evidenciando a ausência de organização dos movimentos sociais bolivianos na época” (MARINGONI, G. *A Venezuela que se inventa – poder, petróleo e intriga nos tempos de Chávez*. 2009, p.112).

¹⁷⁰ MAINGUENEAU, D. *Ethos, cenografia, incorporação*. 2008, p.17

E esta característica não é exclusiva do governo Chavéz ou da gestão de Corrêa, como exemplo. O discurso de posse de Evo Morales também ecoa este mesmo sentimento de continuidade histórica das lutas populares e a retórica revolucionária, sendo especialmente interessante como síntese do que aqui foi mostrado. Nele, o recém empossado presidente diz:

Para recordar a nuestros antepasados por su intermedio señor presidente del Congreso Nacional, pido un minuto de silencio para Manco Inca, Tupaj Katari, Tupac Amaru, Bartolina Sisa, Zárate Villca, Atihuaiqui Tumpa, Andrés Ibañez, Ché Guevara, Marcelo Quiroga Santa Cruz, Luis Espinal, a muchos de mis hermanos caídos, cocaleros de la zona del trópico de Cochabamba, por los hermanos caídos en la defensa de la dignidad del pueblo alteño, de los mineros, de miles, de millones de seres humanos que han caído en toda América y por ellos presidente pido un minuto de silencio. (...) Con seguridad estamos en la obligación de hacer una gran reminiscencia sobre el movimiento indígena, sobre la situación de la época colonial, de la época republicana y de la época del neoliberalismo. Los pueblos indígenas – que son mayoría de la población boliviana –, para la prensa internacional, para que los invitados sepan: de acuerdo al último censo del 2001, el 62,2% de aymaras, de quechuas, de mojeños, de chipayas, de muratos, de guaraníes. Estos pueblos, históricamente hemos sido marginados, humillados, odiados, despreciados, condenados a la extinción. Esa es nuestra historia; a estos pueblos jamás los reconocieron como seres humanos, siendo que estos pueblos son dueños absolutos de esta noble tierra, de sus recursos naturales. Y quiero decirles sobre todo a los hermanos indígenas de América concentrados acá en Bolivia: la campaña de 500 años de resistencia indígena-negro-popular no ha sido en vano; la campaña de 500 años de resistencia indígena popular empezada el año 1988, 1989, no ha sido en vano. Estamos acá para decir, basta a la resistencia. De la resistencia de 500 años a la toma del poder para 500 años, indígenas, obreros, todos los sectores para acabar con esa injusticia, para acabar con esa desigualdad, para acabar sobre todo con la discriminación, opresión donde hemos sido sometidos como aymaras, quechuas, guaraníes.¹⁷¹

Porém, conforme vimos anteriormente, o imaginário constitucional e político boliviano se diferencia um pouco do construído pelo chavismo.¹⁷² Neste primeiro, há uma definição teórica mais específica, partindo do indigenismo

¹⁷¹ MORALES, E. *Discurso de Posesión del Presidente Juan Evo Morales Ayma en el Congreso Nacional de Bolivia*. 2006

¹⁷² Nos anos 1980, no governo Torres, já era possível ver que a Bolívia apontava para a plurinacionalidade. René Zavaleta defende: “Lo que hoy se denomina Estado Plurinacional de Bolivia, sería el resultado de un proceso de acumulaciónhistórica deciclosde crisis, resistencia y luchas sociales, políticas, culturales y territoriales, que han venido sucediendo desde la época de la dominación colonial hasta nuestros días, donde los diversos momentos de la historia de este país presenta una gran cantidad y significaciones de hechos y procesos sociopolíticos que fueron conformando y transformando los imaginarios colectivos de un país con una “conformación social abigarrada” (ZAVALETA, R. *Lo nacional popular en Bolivia*. 1985).

katarista como eixo central, deixando o nacionalismo e o socialismo como pensamentos tangenciais e subordinados a lógica do bem viver e das reivindicações indígenas. Na Bolívia, a integração aparece como um chamado a restaurar a *Abya-Yala*, ou seja, a América indígena pré-colonial, por meio da integração de seus povos.

O caso do Equador não é tão diferente. A gestão Corrêa foi o produto de um período de grande instabilidade política, prometendo uma resposta diferente para questões que há décadas assolavam os equatorianos. Tanto é que a figura do *sumak kawsay*, tão evocada em seu documento constitucional, surge muito mais como uma resposta ao modelo neoliberal e à busca por um novo referencial de desenvolvimento do que como uma consolidação de uma bandeira de luta, sendo produto de uma miscelânea de referenciais teóricos – do indigenismo até o humanismo cristão.

O governo de Corrêa se usou dos mesmos mecanismos de composição de imaginários revolucionários e apelo à história, assim como dos símbolos da independência e do passado indigenista usados por Chávez.¹⁷³ Porém, ele possuía pretensões bem mais moderadas de transformações políticas e econômicas, contentando-se com um reformismo do estado no lugar da proposição de uma grande ruptura institucional.

Isso torna especialmente difícil apontar com precisão a abrangência dos dispositivos constitucionais ou de suas raízes em termos de reivindicações. Contudo, é difícil enxergar outra ocasião mais propícia à implantação destes ideais senão no momento favorável de transformações constitucionais e no clima de mudança e renovação passado por toda a região.

Na Venezuela, por sua vez, houve o agravante deste movimento estar vinculado a exaltação à figura do líder como o representante deste novo momento histórico. Esse fator, aliado a medidas populistas, acabou por gerar uma complicada situação de culto à personalidade, provocando uma série de consequências igualmente problemáticas a continuidade destes projetos de

¹⁷³ Um bom exemplo que sintetiza esse discurso por parte de Corrêa é: “No es posible recordar a la Junta Soberana de Quito sin recordar enseguida la gran epopeya cumplida por los pueblos de la América Nuestra nueva y milenaria, mestiza y morena, bajo la guía insustituible de Bolívar, San Martín y O’Higgins: Carabobo, Boyacá, Pichincha, Junín, Ayacucho y Maipú, son los nombres que nos ennoblecen la voz al pronunciarlos, y están para siempre ligados a esa llama inicial encendida el Diez de Agosto de 1809” (CORRÊA R. *Ceremonia de traspaso de la presidencia pro tempore de la Unasul*. 2009, p. 5).

governo na ausência de Chavéz. Afinal, a revolução chavista nunca foi realmente percebida como um produto de lutas sociais, havendo uma grande dificuldade de sustentar seus ideais depois de uma desastrosa transição de governo.

Mas a aceitação popular destas constituições comprova que, embora não tenham sido diretamente consequência da ação de movimentos sociais e de pautas preexistentes, estas eram demandas sociais genuínas. Além disso, há pouco o que se criticar em relação às boas intenções do poder constituinte em assegurar estes direitos culturais.

Porém, não existe um consenso sobre a viabilidade destas implementações em outros regimes políticos e em outros contextos socio-históricos. Em vista da situação do restante do continente, inclusive, é possível teorizar outras circunstâncias em que seria possível um desenvolvimento mais lento das questões étnicas e sociais e, provavelmente, uma expressão mais branda da aquisição de direitos culturais do que por meio destes novos modelos constitucionais.

Afinal, sem figuras políticas fortes, de grande capacidade de agregação e tradicionalmente associadas às classes indígenas e mestiças, os governos da Venezuela e do Equador provavelmente não teriam conseguido salvaguardar os direitos culturais específicos a motivar os interesses da construção de modelos plurais de estado. Assim, foram situações relativamente excepcionais que permitiram uma guinada constitucional expressiva em um curto período de tempo.

4.4 DIREITO, EMANCIPAÇÃO E PROTAGONISMO

Tendo isso em mente, é possível perceber que a tradução do discurso indigenista não se deu de modo homogêneo em toda a América Latina. Frequentemente, os maiores avanços estão relacionados a uma soma de fatores: do clima político favorável a mudanças na região após redemocratizações até a gradual escalada das questões étnicas em busca de uma forma de emancipação e reconhecimento como parte integrante de uma nação, normalizando e jogando luz sobre uma demanda de modo que ela não possa ser ignorada.

Assim, mesmo havendo, durante toda a história do continente americano, períodos de luta e de reconhecimento do movimento indigenista na reconhecimento de um estado multiétnico e plurinacional, só foi possível concretizar constitucionalmente estas ideias em um momento particular. Foi necessário o surgimento de uma conjuntura política específica, permeável o bastante para permitir a adoção de dispositivos legais que rompessem com a lógica do estado tradicional e dos conhecimentos hegemônicos.

Porém, isso traz uma nova problemática. Ainda que os avanços no papel sejam particularmente animadores, estas medidas foram produtos de tentativas de rupturas institucionais e de um clima político em constante contestação, de modo que ainda há muito para se fazer em termos de aplicação prática destas medidas e de concretização destas prerrogativas constitucionalmente asseguradas. Não é exatamente incomum ver que muitos destes direitos humanos, ainda que já reconhecidos há mais tempo, carecem de efetivação em meio às demandas gerenciais do estado, criando uma dissonância entre o que é determinado em lei e o que se efetiva materialmente.

Boaventura de Souza Santos sintetiza esse pensamento ao dizer que:

De las Constituciones modernas se dice frecuentemente que son hojas de papel para simbolizar la fragilidad práctica de las garantías que consagran y, en realidad, el continente latinoamericano ha vivido dramáticamente la distancia que separa lo que los anglosajones llaman law-in-books y law-in-action. Esto puede pasar también con el constitucionalismo transformador y su carácter contrahegemónico, pues el hecho de asentarse en la fuerza de las movilizaciones sociales que combaten las visiones hegemónicas y logran imponer democráticamente visiones contrahegemónicas, no necesariamente lo defiende de esa posibilidad.¹⁷⁴

Ou seja, se nem mesmo as constituições hegemônicas conseguiram realizar seus conteúdos programáticos em sua totalidade, não serão estas, dentro do constitucionalismo transformador e enfrentando grande resistência das modalidades tradicionais de governo, cercados de opositores e de rápidas mudanças políticas, que serão inteiramente bem-sucedidas. Inclusive, não faltam exemplos dos insucessos em aplicar estes programas em sua integralidade.

¹⁷⁴ SANTOS, B. *Refundação del Estado en América Latina*. 2010, p. 80

Na Colômbia, tão reconhecida por sua legislação progressista, muitos indígenas ainda vivem na extrema pobreza, tendo que lidar com altas taxas de mortalidade e com a violência em meio aos conflitos entre militares, traficantes e milicianos. A região de Chocó, lar de uma das maiores populações indígenas do país, permanece como a província com alguns dos piores indicadores sociais, mesmo uma década depois das conquistas constitucionais. O caso é particularmente grave, uma vez que os próprios índices médios de pobreza e desenvolvimento no país, a despeito de progressos recentes, ainda ficam aquém do desejado, fazendo com que as conquistas políticas em termos de representação e respeito étnico não tenham se traduzido completamente em benefícios sociais.

A situação não é muito diferente no Peru, onde problemas com a degradação ambiental e os conflitos com garimpeiros, petroleiros e madeireiros clandestinos são constantes – é emblemático o massacre ocorrido durante o protesto contra a entrada de indústrias na região amazônica do Peru, que terminou com 33 mortos. Tanto não se mostram resolvidas estas questões que, em setembro de 2014, um ato de brutalidade levou à morte quatro chefes ashaninkas, que protestavam contra a extração ilegal de madeira na fronteira com o Brasil.¹⁷⁵

A Venezuela é um caso particularmente complicado, com o governo de Nicolás Maduro mergulhado tão profundamente em uma crise política e econômica nos últimos anos que torna complicados a fruição de direitos básicos e o acesso a serviços essenciais até mesmo aos cidadãos dos centros urbanos. Com isso, os camponeses e as comunidades interioranas do país ficam ainda mais a mercê da instabilidade econômica, da violência, da inflação e da falta de abastecimento. Neste contexto, a concretização de direitos culturais e de representatividade política é o menor dos problemas dos indígenas venezuelanos.

Por sua vez, os indígenas mexicanos ainda vivem em uma situação de constante tensão com o estado, apesar das recentes conquistas dos zapatistas nas cortes do país e de sua inserção cada vez maior na vida política nacional. Com suas constantes reivindicações deixadas de lado pelo governo e seus

¹⁷⁵ Cf. (<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/535499-o-assassinato-de-quatro-indigenas-comove-o-peru>), acesso em 25/09/2016

compromissos com o estado sendo facilmente ignorados, conflitos violentos e presos políticos não deixaram de ser um acontecimento comum nas regiões ocupadas pelo EZLN, revertendo o quadro de pacificação que havia se iniciado no início do século XXI.

O próprio Brasil, que muito havia avançado em termo de proteção a comunidades não aculturadas e na demarcação de terras, ainda sofre para colocar em prática todos os avanços trazidos pela Constituição de 1988 e pelo Convenio 169 da OIT. O país encontra, muitas vezes, a ingerência do judiciário em seguir à risca um posicionamento mais progressista a respeito das questões indígenas, frequentemente aplicando as ultrapassadas disposições do Estatuto do Índio.

As próprias vitórias nas instâncias superiores de justiça, como é o caso da terra indígena Raposa/Terra do Sol, não se realizam sem a necessidade de incômodas exceções e condições ao exercício da cidadania indígena. O quadro se mostra mais como um desserviço às comunidades – ao não permitir o exercício pleno de seus direitos constitucionalmente assegurados – do que como um real avanço no campo das políticas indígenas, ainda mais tomando em consideração os recentes desenvolvimentos políticos do país e o congelamento completo de avanços na pauta.

Vivian Urquidi, Vanessa Teixeira e Eliana Lana discorrem sobre algumas razões que justificam este cenário:

Conclui-se que há grave inconsistência legal e, muitas vezes, inexistência a legislação regulatória e secundária necessária. Também, há uma brecha de implementação entre a legislação existente e a prática administrativa, jurídica e política, cujas raízes são diversas: há pouca participação indígena na definição e realização das leis, há falta de acompanhamento na aplicação das leis e das políticas públicas, e principalmente, há um aparato burocrático estatal inadequado, lento, de funcionamento não ajustado às demandas multiculturais e que carrega ainda o ranço assimilacionista e preconceituoso para tratar de direitos de minorias étnicas.¹⁷⁶

Estas lacunas e ausências não devem nos desencorajar, já que o direito se reinventa e se altera constantemente, uma vez que não é coisa acabada e perfeita, mas está vivo e pulsante como parte da história, sendo construído a

¹⁷⁶ URQUIDI V. *Questão indígena na América Latina: Direito Internacional, Novo Constitucionalismo e Organização dos Movimentos Indígenas*. 2008, p. 216

cada dia não apenas nos tribunais e no congresso, mas pelas lutas travadas pela, para e contra a sociedade. Nas palavras de Roberto Lyra Filho, o direito é “aquele vir-a-ser que se enriquece nos movimentos de libertação das classes e grupos ascendentes e que define nas explorações e opressões que o contradizem, mas de cujas próprias contradições brotarão as novas conquistas”.¹⁷⁷

Se muito, estas contradições mostram que é cada vez mais necessária a atuação enfática dos juristas e dos legisladores, de organizações civis e das próprias instituições democráticas e políticas, que devem dar ênfase não só à construção de dispositivos legais que instituam direitos, mas à completa implementação de programas e medidas que os tornem efetivos e capazes de realizar as funções a eles designadas.

Essa situação nos coloca defronte a uma difícil tarefa, onde é necessário balancear o universal e o particular, o desenvolvimento econômico e a preservação ambiental, o individual e o coletivo, o local e o global. Trabalho este que, sem dúvidas, é repleto de armadilhas e sujeito a erros e tropeços em direção aos avanços que tanto desejamos, mas que é necessário para se construir uma sociedade mais igualitária.

Para tal, é importante compreender a importância das movimentações motivadoras destas leis e constituições, não apenas por um conhecimento vazio e catedrático, mas como forma de compreender a importância histórica destes processos e seu impacto no seio da sociedade, possibilitando um protagonismo crítico que garanta a efetividade dessas conquistas. Isso deve permitir, também, a proposição de novos caminhos que levem a formas mais humanas e igualitárias de governo, buscando a produção de um direito que não seja edificado sobre instrumentos de opressão, mas sim de emancipação.

E isso só será possível por meio da atuação conjunta dos órgãos jurisdicionais, movimentos sociais e dos próprios agentes políticos, devendo existir uma maior compreensão das realidades sociais que impedem a efetivação destes direitos, buscando-se dar projeção às demandas individuais e culturais das minorias. Afinal, entre o direito imposto pelo estado e aquele surgido pela necessidade de um povo ou uma cultura, existe um imenso abismo, podendo ao

¹⁷⁷ LYRA FILHO, R. *O que é direito?*. 2006, p. 86

sistema jurídico e político – se provido de autocritica e respeito as diferenças –, servir como a ponte para a travessia segura destes dois conceitos tão distintos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se o nosso ponto de partida foi analisar as contribuições do indigenismo ao novo panorama político e jurídico da América Latina, o nosso ponto de chegada se dá no reconhecimento da complexa realidade e das particularidades que este tipo de análise acaba por gerar. Assim, admite-se que cada caso é diferente entre si, apesar de existirem algumas similaridades aparentes.

Mesmo que não seja possível negar a existência de contribuições importantes e correlações específicas entre certas lutas e demandas e alguma produção jurídica, não há como dizer que toda a força empregada resultou necessariamente em um reconhecimento no mesmo nível. Existem histórias de lutas étnicas intensas, que ainda não se converteram em direitos constitucionalmente estabelecidos e ainda estão em curso, tal como existem previsões legais que surgiram no bojo de uma intensa organização popular, mas por conta de uma conjuntura favorável. Dessa forma, na melhor das hipóteses, podemos perceber como essas inovações tem uma natureza altamente contextual.

A única consideração que podemos fazer sem muitas ressalvas é a de que países com uma composição étnica prevalentemente indígena desenvolveram lutas indigenistas mais fortes e tiveram que lidar com as demandas trazidas por elas de modo mais intenso do que países onde esta preocupação era apenas tangencial e espaçada. Neste caso, podemos classificar o México, a Colômbia, a Venezuela, o Peru, o Equador e a Bolívia no primeiro grupo, enquanto o Brasil e o Chile fazem parte do segundo grupo.

Além disso, mesmo entre países na mesma categoria, existem diferenças gritantes na maneira como estas lutas se desenrolaram ou como estas questões foram encaradas pelo estado. Até mesmo entre os três países considerados fundadores do constitucionalismo andino e mais expressivos em suas leis indígenas – a Venezuela, o Equador e a Bolívia –, apenas a Bolívia demonstrou ter um fundamento mais orgânico e gradual que levou a este desenvolvimento (tanto é que dentre os três foi o último a promulgar sua constituição). Os outros dois, por sua vez, tiveram constituições de ruptura com o antigo regime jurídico, tendo como grande diferencial o enfoque na pluriculturalidade.

Já os demais países andinos citados haviam realizado reformas constitucionais anteriores ou implantado leis direcionadas a lidar com estes problemas na década de 1990. Isso proporcionou certa margem de manobra para que eles pudessem tratar das tensões sociais nos anos que viriam, sem a necessidade de implantar medidas mais enfáticas como as que se deram na década seguinte.

Quanto ao Brasil e ao Chile, as diferenças não poderiam ser maiores, também resultado da maneira que ambos reestruturaram suas leis e organizações políticas e democráticas no período pós-ditaduras. O Chile tem uma questão indígena muito concentrada e historicamente presente em uma região, levando a uma resistência ao estado muito mais intensa, enquanto o Brasil, por seu tamanho e desenvolvimento tardio do indigenismo, tem uma fragmentariedade de pautas muito grande. Dessa maneira, as lacunas e as fraquezas em termos de legislação indígena se tornam aparentes em ambos os países, ainda que distintas em seu conteúdo.

O desenvolvimento contínuo, gradual e que se caracteriza por uma série de ondas de direitos adquiridos e pautas sociais trabalhadas não nos permite desvincular as contribuições legais das pressões dos movimentos indígenas. É possível delinear e relacionar estes momentos sócio legais com acontecimentos históricos importantes na região, como o surgimento de movimentos ambientalistas nos anos 1980, as aberturas democráticas nos anos 1990 e as respostas locais aos modelos desenvolvimentistas neoliberais nos anos 2000. Isso compõe um panorama que tem similaridades temáticas, mas é pintado diferentemente em cada país, de acordo com sua relação histórica e social com o tema.

Atualmente, talvez estejamos entrando em um novo ciclo de desenvolvimento destas pautas. Uma produção intelectual que busca por alternativas aos problemas históricos da América Latina e que vê nestas expressões legais, políticas e sociais uma forma de abordagem diferente e que vale a pena ser experimentada, deve agora lidar com uma guinada ao conservadorismo político que ameaça congelar, se não retroceder, a aplicação destes dispositivos e a resolução das pautas ainda em debate.

Deste modo, em vista da atual conjuntura política, pensar o direito e as instituições que sustentam o estado democrático se torna uma prioridade, não

apenas para saciar os clamores de mudança que a sociedade tanto anseia, mas pela necessidade de construir uma mecânica social que bem reflita as conquistas e mazelas da sociedade contemporânea, garantido que as primeiras não sejam afogadas pelas últimas.

Neste caso, este trabalho se mostra, então, como uma ferramenta útil para compreender, mesmo que superficialmente em alguns casos, algumas condições históricas e sociais que fizeram parte da composição de um panorama de mudanças estruturais radicais e que vem ajudando a moldar os rumos do continente neste período de transição geopolítica mundial.

Por mais que se lance mão de métodos historiográficos, de modo algum houve a pretensão de instituir certos conceitos e ideias como fundamentais ou absolutos, repetindo uma proposta historicista de que somos fatalmente guiados pelos nossos erros e sucessos históricos. Pelo contrário, o objetivo é apresentar um campo de debates fundamentado, de modo que a inevitável omissão não se apresente necessariamente como uma lacuna, mas como o espaço a partir do qual se pode sempre extrair uma nova discussão para avanço dos pontos já trabalhados.

Essa é uma discussão necessária, pois não existem respostas fáceis ou corretas, sendo que a pretensão nunca foi a de mostrar soluções universais, mas, sim, a de apresentar alternativas a uma racionalidade que, por tanto tempo, mostrou-se dominante em nosso continente. Com isso, pretende-se ajudar cada *topos* em particular a realizar sua reflexão para encontrar qual é a melhor alternativa para si, buscando por meio da alteridade a concepção de novas mecânicas sociais capazes de dar forma as demandas e solucionar os problemas que a séculos impedem o exercício pleno da cidadania a milhões de indivíduos em todo o planeta, e permitindo que, a partir desse giro de emancipação, floresçam novos e melhores meios de se lidar tanto com o outro quanto consigo mesmo.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG. 2002.

ALBERT, B. **Terras indígenas, política ambiental e geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia: a propósito do caso yanomami**. In: LÉNA, P.; OLIVEIRA, A. E. de. *Amazônia: A fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 1991.

ANDRADE, Everaldo de Oliveira. **A Revolução Boliviana**. São Paulo: Editora UNESP. 2007.

ARRUDA JUNIOR, Edmundo Lima de. (org.). **Lições de direito alternativo**. São Paulo: Acadêmica. 1991.

BARCELLOS, Ana Paula de. **Neoconstitucionalismo, Direitos fundamentais e controle das políticas públicas**. *Revista Diálogo Jurídico*. Salvador, n. 15, jan.-mar. 2007. Disponível em: <www.direitopublico.com.br>. Acesso em 12 de setembro 2016.

BARRE, Marie Chantal **Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina**, In: *Etnocidio y etnodesarrollo*, San José de Costa Rica, UNESCO-FLACSO. 1982.

BECK, Ulrich, **O que é Globalização? Equívocos do globalismo: respostas à globalização**. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1999.

BECKER, Marc. **Indigenismo and Indian Movements in Twentieth-Century Ecuador**. 1995. Disponível em < <http://lanic.utexas.edu/project/lasa95>>. Acesso em 03 de julho de 2016.

BENGOA, Jose. **Historia del pueblo mapuche**: Siglos XIX y XX. Santiago de Chile: Ediciones SUR. 2000.

BETHELL, Leslie. **A América Latina após 1930: Estado e Política**. São Paulo: EDUSP. 2009 (História da América Latina, volume 8).

BOCCARA, Guillaume. **Etnogénesis Mapuche**: Resistencia y Restructuración Entre Los Indígenas del Centro-Sur de Chile. *The Hispanic American Historical Review* Vol. 79. Duke University Press. 1999.

BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado (2009)**. Disponível em: <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>>. Acesso em: 05 jun. 2016.

BRASIL. **Legislação indigenista**. Brasília: Senado Federal/Subsecretaria de Edições Técnicas. 1993.

CARVALHO, Amilton Bueno. **Direito Alternativo na Jurisprudência**. São Paulo: Acadêmica. 1993.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (orgs). **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**. México: Miguel Ángel Porrúa. 1998.

CHURCHILL, Ward. **A Little Matter of Genocide**. San Francisco CA: City Lights Books. 1997.

COELHO, Luiz Fernando. **Introdução à Crítica do Direito**. Belo Horizonte: Editora Del Rey. 2003.

CORRÊA, Rafael. **Ceremonia de traspaso de la presidencia pro tempore de la Unasul**. Quito: Presidencia de la República del Ecuador. 2009.

CORRÊA, Rafael. **Conferencia magistral del economista Rafael Corrêa Delgado en la Universidad de las Naciones Unidas en Japón, Cátedra U-Thant**. Quito: Presidencia de la República del Ecuador. 2010.

DAVIS, Shelton. **Vítimas do Milagre: o Desenvolvimento e os índios do Brasil**. Rio de Janeiro. Editora Zahar. 1978.

DRESCH DA SILVEIRA, Domingos Sávio. (Org.). **O direito agrário em debate**. Porto Alegre. Livraria do Advogado, 1998.

DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação latino-americana: política**. Tradução de Luiz João Gaio São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 4, 1979.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. 2ª ed. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1980.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro** (a origem do “mito da modernidade”) – Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes. 1993.

DUSSEL, Enrique, **Filosofia da Libertação: Crítica à Ideologia da Exclusão**. São Paulo. Editora Paulus. 1995.

DUSSEL, Enrique. **En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)**. Madrid: Revista anthropos: Huellas del conocimiento. 1998.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão**. São Paulo. Editora Vozes. 2002.

DUSSEL, Enrique. **La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel**. México DF: Universidad Autónoma del Estado de México. 1998.

DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Tradução de Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular. 2007.

DUSSEL, Enrique. **Transmodernity and interculturality: an interpretation from the perspective of Philosophy of Liberation**. TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World. 2012.

EBERHARD, Christoph. **Direitos humanos e diálogo intercultural. Uma perspectiva antropológica**. In: BALDI, César Augusto (Org.). Direitos humanos na sociedade cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004
 EQUADOR. **Constitución del ecuador (2008)**. Disponível em: <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf>. Acesso em: 12 set. 2016.

ERTHAL, Regina. **Atrair e pacificar: a estratégia da conquista**. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN, UFRJ, Rio de Janeiro. 1992.

EZLN, **Documentos y Comunicados**. Disponível em: <<http://www.palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003.htm>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

FOLHA DE SÃO PAULO. 23 de março de 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/03/pinera-propoe-endurecer-lei-antiterror-no-chile-por-conflito-indigena.shtml>>. Acesso em: 6 jul 2018.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. Martins Fontes, São Paulo. 1999.

GARCÍA INDA, Andrés. **La Violencia de las Formas Jurídicas**. Barcelona: CEDECS. 1997.

GARCÍA, Antonio. **El indigenismo en Colombia**. Génesis y evolución. 1945.

GARFIELD, Seth. **Indigenous struggle at the heart of Brazil**. Austin. Duke Press. 2001.

GIL-MONTERO, Martha, **The Elusive Reign of Orelie Antoine**. America. Vol 42. Set-Out 1990.

GRAMSCI, Antonio. **Selections from the Prison Notebooks**, London, EB 1999 (1971)

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. São Paulo. Fundação Boiteux. 2004.

HESPANHA, António Manuel. “Prefacio”. In: José Reinaldo de Lima Lopes. **As palavras e a lei – Direito, ordem e justiça na história do pensamento moderno**. São Paulo: 34. 2004.

HYLTON, Forrest. **A Revolução Colombiana**. São Paulo: Editora UNESP. 2007.

KELSEN, Hans, **Teoria pura do direito**. 6ª ed.. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora. 1998.

LAFUENTE, J. El país, 29 de maio de 2017. Disponível em: <https://elpais.com/internacional/2017/05/28/mexico/1496008267_211122.html> Acesso em 5 jul. 2018.

LEÓN, Magdalena T. **“El “buen vivir”: objetivo y camino para otro modelo**. Paris: IIRG. 2008.

LEWIN, Boleslao. **Tupac Amaru**. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. 1999.

LINERA, Álvaro Garcia. **Los tres pilares de la nueva Constitución Política del Estado: Estado Plurinacional, Economía Estatal y Estado Autonómico**. La Paz: Presidencia de la Republica. 2008.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é Direito**. (Coleção Primeiros Passos). São Paulo: Brasiliense. 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. **Ethos, cenografia, incorporação**. In: AMOSSY, Ruth (Org.). *Imagens de si no discurso*. São Paulo: Contexto. 2008.

MARINGONI, Gilberto. **A Venezuela que se inventa – poder, petróleo e intriga nos tempos de Chávez**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo. 2009.

MÉXICO: **Convención de Pátzcuaro** (1940). Disponível em: <<http://www.iadb.org/Research/legislacionindigena/pdocs/CONVENCIONPATZCUARO.pdf>>. Acesso em: 9 set. 2017.

MÉXICO: **Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos** (1917). Disponível em: <<https://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos>>. Acesso em: 10 out. 2017.

MEZA, René Salinas, Población, poblamientos y mestizajes. Una aproximación al último siglo colonial. In. **Historia de América Andina: El sistema colonial tardío**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. 2001.

MIAILLE, Michel. **Uma Introdução Crítica ao Direito**. São Paulo: Estampa Editora. 1975.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2003.

MIGNOLO, Walter. **On subalterns and other agencies**. *Postcolonial Studies*, Vol. 8, No. 4, pp. 381-407, 2005.

MIGNOLO, Walter. **“El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”**. Em: ____; WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro García. Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2006.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Traducción de Silvia Jawerbaun y Julieta Barba. Barcelona: Gedisa. 2007.

MIGNOLO, Walter, Alejandro J. de; WYNTER, Silvia; GORDON, Lewis. **La teoría política en la encrucijada descolonial**. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2009.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2010.

MONREAL, Eduardo Novoa. **El derecho como obstáculo al cambio social**. Buenos Aires: Siglo XXI. 1980.

MONREAL, Eduardo Novoa. **Elementos para una crítica y desmistificación del Derecho**. Buenos Aires: EDIAR. 1985.

MORALES, Evo. **Discurso de Posesión del Presidente Juan Evo Morales Ayma en el Congreso Nacional de Bolivia**. La Paz: Presidencia de la Republica. 2006.

NOVAES, Regina Reyes, LIMA, Roberto *Kant* de (org.). **Antropologia e Direitos Humanos**. Niterói: eduff. 2001.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3764>>. Acesso em: 20 set. 2017.

ORTIZ. Antônio Dominguez. **La sociedad americana y la corona española en el siglo XVII**. Madrid: Marcial Pons. 2005.

PALOMINO. Luiz Guzman & TICSE. G Germán Calderón. **Nación e identidad en la historia del Perú**. Quito: Academia de la Historia del Perú Andino. 2008.

PANIKKAR, Raimon. **Myth, faith and hermeneutics** – Cross-cultural studies. Nova Iorque: Paulist Press. 1979.

PANIKKAR, Raimon. **Religión, Filosofía y Cultura**. 'llu. Revista de Ciencias de las Religiones, Norteamérica, ene. 1996.

PERRY, Jimena. **¿Quedan indios en Colombia? El movimiento indigenista de 1940 a 1950**. Austin: University of Texas Revista de Antropología Iberoamericana, 11. 2015.

PRIEN, Hans-Jurgen. **La historia del cristianismo en America Latina**. Salamanca: Sígueme. 1985.

QUIJANO, Aníbal. **Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica**. México: Unam. 1968.

QUIJANO, Aníbal. **Coloniality and Modernity/Rationality**. Carolina do Norte: Duke University Press. *Globalizations and Modernities*. 1999.

QUIJANO, Aníbal. “**Os fantasmas da América Latina**”. Em: NOVAES, Adauto (org.). *Oito visões da América Latina*. São Paulo: SENAC. 2006.

QUIJANO, Aníbal. “**O ‘movimento indígena’ e as questões pendentes na América Latina**”. Em: DUPAS, Gilberto; LAFER, Celso; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (orgs.). *A nova configuração mundial do poder*. São Paulo: Paz e Terra. 2008.

QUIJANO, Aníbal. **Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America**. Carolina do Norte. Duke University Press. *Nepantla: Views from South* 1.3. 2010.

QUIJANO, Aníbal. “**Bien vivir: entre el 'desarrollo' y la descolonialidad del poder**”. Em: Viento sur. Madrid: Viento Sur, n. 122. 2012.

QUIJANO, Aníbal. “**‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’: cuestiones abiertas**”. Buenos Aires: CLACSO. 2014.

QUINT, David. **Epic and empire: politics and generic form from Virgil to Milton**. Princeton: Princeton University Press. 1993.

RAMOS, Jairo Gutierrez. **Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2007.

RANGEL, Jesús Antonio de La Torre. **Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica**. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes. 1998.

RANGEL, Jesús Antonio de La Torre. **El derecho a tener derechos: ensayos sobre los derechos humanos en México**. 2ª ed. México, D.F.: CIEMA; Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Padre Enrique Gutiérrez. 2002.

RANGEL, Jesús Antonio de La Torre. **Pluralismo jurídico y derechos humanos en la experiencia indígena mexicana de los últimos años**. Revista Direito e Práxis, 4, jul. 2013. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/6743>>. Acesso em: 09 jul. 2017.

RECH, Daniel; PRESSBURGER, Miguel. **Direito Insurgente: o direito dos oprimidos**. Rio de Janeiro: AJUP/FASE. 1990.

RIBEIRO, Darcy. **A política indigenista brasileira**. Rio de Janeiro: SIA/MA, 1962.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Petrópolis, RJ: Vozes. 1979.

RIVERA, Silvia. **Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900–1980**. Geneva: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social. 1980.

ROTONDO, Antonio. **La Oracion de la tarde: novela escrita sobre el célebre drama del mismo título original de Luis Mariano de Larra**. SL. Nabu Press. 2012.

ROUQUIE, Alain. **O extremo-ocidente: introdução à América Latina**. São Paulo: EDUSP. 1992.

RUBIO CORREA, Marcial. **Estudio de la Constitución Política de 1993**. Lima. PUCP: Fondo Editorial. 1999.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. **Escritores representativos de América, vol II, "Manuel González Prada"**. Madrid: Editorial Gredos. 1963.

SALES, Antônio Patativa. **Bartolomé de las Casas e Francisco de Vitoria: filosofia política e moral no debate sobre o direito natural e o direito das gentes no Novo Mundo**. São Leopoldo. Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Faculdades EST. 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Uma concepção multicultural de direitos humanos**. Lua Nova [online], n. 39. 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad. 2010.

SMITH, Gavin. 1989: **Livelihood and resistance: peasants and the politics of land in Peru**. Berkeley, CA: University of California Press. 1989.

SOLANO Xochitil Leyva. **Indigenismo, Indianismo, and Ethnic Citizenship in Chiapas**. The Journal of Peasant Studies, vol 32, Edição 3-4. 2005.

SOUZA, Rosinaldo Silva de. **Direitos Humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica**. In: NOVAES, R. R; LIMA, R. K. Antropologia e direitos humanos 1. Niterói: EdUFF. 1999.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010 (1988).

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Theses on the Subaltern**, in Vinayak Chaturvedi, ed., **Mapping Subaltern Studies and the Post-Colonial**. London. Verso, 1999

STAAB, Martin. **Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857–1911**. SL. Journal of Interamerican Studies. 1959.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Los organizaciones indigenas: actores emergentes en América Latina**. In: Comisión Nacional de Derechos Humanos, Guia para pueblos indigenas. México: El Colégio del Mexico. 1997.

STERN, Steve J. **Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries**. Madison, Wis: University of Wisconsin Press, 1987. Disponível em <http://books.google.com/books?id=vRd3T0IY_nMC&pg=PA390>. Acesso em 01 out. 2017.

STREETER, Stephen M. **Interpreting the 1954 U.S. Intervention in Guatemala: Realist, Revisionist, and Postrevisionist Perspectives**. McMaster University, Ontario. 2005.

TALBOTT, Robert Dean. **A History of the Chilean Boundaries**. Tese (Doutorado em História) – Urbana: Universidade de Illinois. 1959.

TIMOTHY, Anna. “La independencia de México y América Central”. In: **Historia de México**. Barcelona: Crítica. 2001.

UNIDAD POPULAR. **Programa de la Unidad Popular** (1969). Disponível em: <<http://www.abacq.net/imagineria/frame5.htm>>. Acesso em 20 jan. 2018.

URDANOZ, Teófilo. **Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas**. Madrid: BAC. 1969.

URQUIDI Vivian; Teixeira, Vanessa; Lana, Eliana. **Questão indígena na América Latina: Direito Internacional, Novo Constitucionalismo e Organização dos Movimentos Indígena**. Cadernos PROLAM/USP, vol. 1, ano 7. 2008.

VENEZUELA. Constitución de la Republica Bolivariana de Venezuela (1999). Disponível em: <https://www.oas.org/juridico/mla/sp/ven/sp_ven-int-const.html>. Acesso em: 17 set. 2016.

VILORO, Luis. **Estado Plural, Pluralidad de Culturas**. México: Paidós/UNAM. 2009.

WEFFORT, F. M. **Novas democracias. Que democracias?**. Revista *Lua Nova* nº 27. São Paulo. 1992.

WOBESER, Gisela. **Los indígenas y el movimiento de Independencia**. México: Estudios de Cultura Náhuatl, v. 42. 2011.

WOLKMER, Antônio Carlos (Org.). **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2004.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico**. São Paulo: Saraiva. 2008.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Para um Novo Paradigma de Estado Plurinacional na América Latina**. Itajaí: Revista NEJ. 2013.

WOLKMER, Antônio Carlos (Org.). **Constitucionalismo Latino-Americano: Tendências Contemporâneas**. Curitiba: Juruá. 2013.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. **Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos**. Revista El Otro Derecho, n. 30. Variaciones sobre la justicia comunitaria. Bogotá: ILSA. 2004. p. 171-196. Disponível em: <<http://www.ilsa.org.co/publicaciones/otroderecho.htm>>. Acesso em: 02 jun. 2016.

ZAVALETA, René. **Lo nacional popular en Bolivia**. México: Siglo XXI. 1985.